المنظمة العربية للترجمة

كلود نيكوليه

مكتبة بغداد
@baghdad_library

فكرة الجمهورية في فرنسا (1789 ـ 1924)

بحث في التاريخ النقدي

ترجمة وتقديم

د. محسن الخوني

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز العظمة (منسقاً)

جميل مطر

جورج قرم

السيد يسين

علي الكنز

twitter @ baghdad_library

المنظمة العربية للترجمة

كلود نيكوليه

فكرة الجمهورية في فرنسا
(1789 ـ 1924)
بحث في التاريخ النقدي

ترجمة وتقديم

محسن الخوني

مراجعة

عبد العزيز لبيب

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
نيكوليه، كلود
فكرة الجمهورية في فرنسا (1789 ـ 1924): بحث في التاريخ النقدي/ كلود نيكوليه؛ ترجمة وتقديم محسن الخوني؛ مراجعة عبد العزيز لبيب.
782 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-454-3
1. فرنسا ـ تاريخ ـ الثورة الفرنسية. 2. الجمهوريات. 3. فرنسا ـ الأحوال السياسية. أ. العنوان. ب. الخوني، محسن (مترجم). ج. لبيب، عبد العزيز (مراجع). د. السلسلة.
321.84

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Nicolet, Claude
L'idée républicaine en France; (1789 - 1924):
Essai d'histoire critique

© Editions Gallimard, 1982.

© جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً ل:

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2011

twitter @ baghdad_library

المحتويات

القسم الأول
التاريخ والتشكّل

twitter @ baghdad_library

القسم الثاني
نقد العقل الجمهوري

twitter @ baghdad_library

twitter @ baghdad_library

مقدمة المترجم

نبذة عن الكاتب

وُلد كلود نيكوليه في فرنسا سنة 1930 ونشأ في مدينة مرسيليا زمن بروز النظم الفاشية، وترعرع في وسط لائكي جمهوريّ، وهو أحد أفضل أساتذة التاريخ في فرنسا. درّس بالجامعة التونسية، ثمّ التحق بالسوربون، ونشر الكثير من الكتب العلمية. اشتغل مديراً بالمعهد الفرنسي بروما من سنة 1992 إلى سنة 1995.

أنجز أطروحة في التاريخ القديم عن «نظام الفروسيّة في الحقبة الجمهوريّة» بين سنة 312 قبل الميلاد وسنة 43 قبل الميلاد[1].

كتب **مهنة المواطن في روما الجمهوريّة**[2] وهو كتاب في السوسيولوجيا التاريخية فيه إعادة بناء لمنزلة المواطن الروماني عبر دراسة السلوكيات والتصرفات المرتبطة بحقبة من تاريخ روما. ويُعدّ هذا الكتاب مرجعاً لدارسي التاريخ القديم، وفيه يبيّن الطريقة التي

---

(1) Claude Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine* (312 - 43 av. J.-C), t. 1: *Définitions juridiques et structures sociales.*

(2) Claude Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, 2ème édition (Paris: Gallimard, 1988).

منحت بها الجمهورية صفة المواطنة إلى عدد متزايد من الرجال الأحرار داخل الأقاليم التي غزتها.

جمع نيكوليه بين كفاءة المؤرّخ والتزام السياسي، إذ إنه المُتخصص في تاريخ روما القديم يُقدّم نفسه كأحد المُعجبين بمنديس فرانس (Mendès France) الذي، عندما عُيّن وزيراً في حكومة غي موليه (Guy Mollet)، مكّن نيكوليه، ذاك الشابّ المبرّز في التاريخ، من مكتب وهاتف وشجّعه على دراسة تاريخ المذهب الراديكالي الفرنسي. وغادر منديس فرانس الحكومة بعد ثلاثة أشهر من تعيينه. أمّا نيكوليه فقد أصدر العدد الأوّل من **كراسات الجمهوريّة**[3]، وأصدر كذلك كتيباً[4] كان بمثابة البحث في آباء هذا المذهب وفي المسكوت عنه من تاريخه وفي مصادره المعقّدة وفي أبرز الأدوار التي أداها فيه زعماء مثل غامبيتا (Gambetta) وجول فيري (Jules Ferry) وبوانكاريه (Poincaret) وديغول (De Gaule).

أمّا كتاب **مصنع أمّة: فرنسا بين روما والجرمانيين**[5]، إنه يبحث في ما قبل تاريخ مفهوم الأمة ودافعه اهتمام كاتبه بالعلاقات الفرنسية الألمانية وبمكانة فرنسا في أوروبا وتناول مفهوم **الأمة** بالدرس. ولا يخفي الكاتب توجّسه من هذا المفهوم لأسباب تتعلق بتاريخ أوروبا المعاصر، لذلك نجده يميّز بين الأمة والوطنيّة.

جمع الكاتب إذاً بين الاختصاص في تاريخ روما القديم

---

(3) *Les cahiers de la république.*

(4) وقد صدر سنة 1957 في سلسلة «زدني علماً» الفرنسية (Que sais-je).

(5) Claude Nicolet, *La fabrique d'une nation: La France entre Rome et les Germains* (Paris: Perrin, 2003).

twitter @ baghdad_library

والالتزام السياسي، ولعلّ فشله في حياته السياسية هو الذي عزّز عمله العلمي، خاصّة في تاريخ فرنسا المُعاصرة. ويُمثّل الكتاب الذي بين أيدينا دليلاً على تعاضد البحث العلمي مع الالتزام السياسي بالقيم الجمهوريّة عامة وبالتوجه العام للحزب الراديكالي على وجه الخصوص.

الكتاب: موضوعه أو كيف تكون السياسة لُغة

يتضمّن كتاب **فكرة الجمهوريّة** الذي نقدّمه هنا في ترجمته العربية تفسيراً للمكوّنات التي تؤسّس قيم الجمهوريّة الفرنسية. لقد كتبه نيكوليه في نهاية السبعينيات ـ طُبع أوّل مرة سنة 1982 ـ وهي فترة سيطر خلالها اليمينيون على الحكم في فرنسا لمدّة زادت على العقدين. أمّا عن الدوافع الحزبية لتأليف الكتاب، فإنها تتعلق بتهيئة ظروف التغيير من طريق التأثير في القارئ الذي يقوم بدور الناخب في بلد أصبح الحكم فيه يمرّ حتماً عبر قنوات الرأي. إن الكتاب يُذكّر قارئه الفرنسي عبر إطلاعه على تاريخ الجمهوريّة بأنّ له حقوقاً بوصفه مواطناً، لكن عليه أيضاً واجبات، وأن المواطنة يجب أن تكون نشيطة وفاعلة، وليست سلبية.

يتعلّق موضوع الكتاب بتاريخ جمهورية فرنسا، وينطلق البحث فيه من فترة النشأة، أي القرن التاسع عشر، ويصل إلى حدّ بداية القرن العشرين. ونظراً إلى تقيّد الدراسة بهذه الفترة من تاريخ فرنسا، فإنّ الجمهوريّة الثالثة[6] تستحوذ بين بداياتها وأوجها على الجزء الأكبر من اهتمام الكاتب.

[كل أرقام الصفحات الواردة بين معقوفين هي دلالة على إحالات إلى نصوص في هذا الكتاب].

(6) «في فضاء هذه الجمهورية الثالثة وجَد ما قد سمّيته «التقليد الجمهوريّ» أتمَّ تعبير له» [ص 94 من هذا الكتاب].

صحيح أنّ الكتاب يتعلق بتاريخ أهمّ مؤسّسة سياسية على الإطلاق في فرنسا المعاصرة، ألا وهي الدولة الجمهوريّة. لكن يجب ألا نفهم من ذلك أنّ المقصود هو تاريخ الجمهورية الواقعية المُتجسّدة في الأحداث والمؤسسات والممارسات الاجتماعية، بل المقصود بذلك **تاريخ الأفكار السياسية** أو بعبارات الكاتب نفسه «تاريخ الجمهورية من جهة أنها **تمثُّل** ورأيٌ، أي أيديولوجيا»[7]. ومن هنا يتضح لنا منذ البداية أن الكتاب ليس مجرّد تدوين لأحداث تاريخية متعاقبة كما هو معتاد في كتب التاريخ، بل هو تناول نقديّ لتاريخ الجمهوريّة المكتوب.

يؤرّخ الكتاب إجمالاً لفكرة ظهرت في التاريخ وقطعت طريقها من الكلمات والشعارات والخطابات إلى التمثّلات. هذا ما يشير إليه عنوان الكتاب: **الجمهوريّة فكرة**، لكن هذه الفكرة ليست متعالية ولا فطرية ولا قَبْليّة، بل هي نتاج بَعْديّ للأحداث التاريخية والوعي المتّصل بها لدى صانعي التاريخ. وهذه هي أطروحة الكاتب الذي يبسطها عبر بحث طويل النفس، يبدأ فيه بعرض مُفصّل لمذاهب ونظريات جمهورية ظهرت على السطح منذ الثورة الفرنسية، غير أن جذورها تعود في وعي منشئيها إلى حقب تاريخية سبقت هذا الحدث.

وحين كانت الأفكار تمرّ عبر الكلمات أو هي قبل كلّ شيء كلمات، فإن الكاتب يتقصّى منذ بداية بحثه تاريخ لفظ الجمهوريّة عبر مختلف الاستعمالات اللغويّة للمذاهب والنظريات الجمهورية وما يعلق بهذه الاستعمالات من مشاعر وأحاسيس وتمثّلات.

---

(7) ولمّا كان هذا اللفظ الأخير مليئاً باللّبس والغموض فلابدّ من أن ننبّه إلى التعريف الذي يُقدّمه عنه الكاتب، «فإنّ الأيديولوجيا التي يتمّ تعريفها باعتبارها لغة، تُدرَس إجمالاً بوصفها ظاهرة اجتماعية، وذلك على صعيد إنتاجها وانتشارها واستبطانها» [ص 59].

twitter @ baghdad_library

وتمثّل «الجمهوريّة» من هذا المنظور تماماً كمثيلاتها «أمّة»، و«ديمقراطية»، و«ثورة»، أي كلمات لها تاريخ ودلالات، ترتبط بها سياقات ومسارات ولها في ما بينها علاقات. إنها **كلمات رحّالة**، وفق عبارة الكاتب الذي يدرسها جميعاً متّخذاً من كلمة الجمهوريّة[8] ركيزة ومنطلقاً للبحث فيها جميعاً. لقد تابع بحثه في هذه الكلمة الأساسيّة منذ منشئها في الكتابات السياسية في ظلّ الإمبراطورية الرومانية وإعادة بعثها خلال بداية العصر الحديث مع بودان (Jean Bodin)، إلى تحوّلها في ظلّ النظام الملكي حين كانت كلمة جمهوريّ مرادفة لكلمة متمرّد وإباحيّ وقاتل ملوك، ثم ليتحوّل الاستعمال، إثر الثورة الفرنسية، في اتجاه أن تصبح مرادفة لكلمة ديمقراطية.

تتلخّص الفكرة الأساسيّة والخيط الناظم لمختلف المسائل المطروحة في ثنايا الكتاب في اعتبار **السياسة لغة.** ويجد نيكوليه لاعتباره هذا مبرّرين اثنين، **أوّلهما** يتعلّق بالسياسة كممارسة، إذ إن الكلمات أداة لتثبيت القواعد والتعبير عن الحاجات الواقعية، وتتجسد البرامج والمشاريع والقوانين والاتجاهات كلّها في ألفاظ وشعارات وخطابات ونظريات. ومن جهة أخرى تؤدي الكلمات داخل نُظم الرأي السياسي دور الأداة لتجميع القوى من طريق النقاشات وتحريكها عبر اتّخاذ القرار. أمّا **التبرير الثاني**، فإنه يتعلّق بالسياسة

---

(8) كلمة جمهورية بالمعنى المتداول اليوم في السياسة غير موجودة في أمّهات معاجم اللغة العربية. ونجد معناها الوحيد التقريبي في **لسان العرب** «جمهرتُ القومَ إذا جمعتهم. والجمهوريّ هو العصير المطبوخ الحلال (ويقال أيضاً للشراب المسكر). وقيل له الجمهوريّ لأن جمهور الناس يستعملونه، أي أكثرهم». إن هذا المعنى اللّغوي بعيد من المعنى الاصطلاحي، ولا يطوّع إليه (مثلما يتم أحياناً) إلا بنوع من التعنّت. وكلمة جمهورية لا نجدها في الكتب الفلسفية العربية الوسيطة المترجمة عن الإغريقية أو المؤلّفة، فالكلمة التي يشار بها إلى كتاب أفلاطون مثلاً هي السياسة (انظر **تلخيص السياسة** لابن رشد) أو المدني أو العلم المدني أو السياسة المدنية (للفارابي).

موضوعاً للمعرفة العلميّة، فالسياسة لغة مادامت ترسي شبكة معقّدة من الرسائل المُتعدّدة.

ويفتح الكاتب عبر تعريف السياسة بأنّها لغة باب الاعتماد على اختصاصات أخرى مثل علم الدلالة الذي له أهمية في فهم الحياة السياسية لشعب ما من جهة، لأنّ الكلمات ليست بريئة، ومن جهة أخرى مهما كانت القوّة الانفعالية للكلمات، وهذه ميزة السياسة، فإنها دائمة التمفصل داخل لغة متناسقة إلى حدّ ما وتدّعي أنها تبلّغ أفكاراً.

وتجدر الملاحظة بأنّ تعريف السياسة على أنها لغة من قبل نيكوليه من وجهة نظر إبستيمولوجيا التاريخ يتّفق مع ما يذهب إليه فيلسوف السياسة المعاصر فيليب بتّي الذي كتب في مقدّمة كتابه عن الجمهوريّة» من البديهي أنّ مهمّة [فيلسوف السياسة] تتمثّل في تفحّص خطابات النقاش والتشريع السياسي وتقويم مختلف المسلّمات التي تقوم عليها تلك الخطابات، وتقصّي حدود تماسك هذه الخطابات مع بعضها بعضاً. وكذلك مع خطابات تعود إلى أماكن وأزمان أخرى. كما أن من مشمولاته البحث في المصطلحات الجديدة والأكثر عمومية التي يمكن أن تصاغ بها النقاشات السياسية»[(9)].

إنّ هذا التعريف مستمدّ من خصوصية ولّدتها الحداثة وعبّر عنها نيكوليه بوضوح لمّا كتب: «. . . لكن الأمر الجديد الذي بدأ يفرض نفسه منذ عصر التنوير هو أن الرأي الذي يتكوّن في فضاء عمومي

(9) Philip Pettit (1997), *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. de l'anglais par Patrick Savidan et Jean Fabien Spitz (Paris: Gallimard, 2004), p. 19.

twitter @ baghdad_library

هو بدوره ناشئ أخذ يحل محلّ المراجع التي تستمدّ مشروعيتها من التعالي (وأساسها الكنيسة) والتقليد (المؤسسة الملكية). وعندما يكون الرأي أساس العمل السياسي، فإنه يُصبح قابلاً للنقد والتقييم لأنّه عمل إنساني».

يتعلق كتاب **فكرة الجمهوريّة في فرنسا** وفق عبارات نيكوليه «بما هو قابل للاستدلال، أي بما كان في المذهب أو المذاهب الجمهوريّة الفرنسية قابلاً (أو غير قابل) لخطاب متماسك ومتمفصل ومنطقيّ»[10]. وشرط القابلية للاستدلال هو أن تصاغ الخطابات في عبارات قد تكون متباعدة أو متضاربة، ولكنها تقوم على معانٍ يمكن للعقل أن يُدركها. وعلى أساس ذلك تتركّز مهمّة الكاتب على البحث في ما يمكن أن يجمع بين الأقوال والخطابات والنظريات والمذاهب من مبادئ وأسس تسمح بالحديث عن **فكرة** الجمهوريّة. وفي هذا التوجّه بالذات تكمن خصوصيّة أطروحة الكاتب وأهمّيتها.

يبرهن كتاب **فكرة الجمهوريّة** إذاً على أطروحة مفادها أنّ الجمهوريّة فكرة وتَمَثُّل ومَثَلٌ أعلى. ولا يمكن التأريخ لها فقط انطلاقاً من الثورة أو بالاقتصار على الثوريين، بل إن النظم التي أعقبت الثورة، ومنها المَلكيّة والإمبراطورية والنظام الملكي القديم الذي سبق الثورة وعمّر طويلاً وأنساق فكريّة حديثة قد قامت كلّها بأدوار في تكوين هذا المثل وتوجيهه.

من المعلوم أنّ الكاتب يتناول المسألة من زاوية نظر المؤرّخ،

(10) وأضاف «فالجمهوريون الفرنسيون قد استنجدوا بالعقل وبالسلف. وقد آمنوا بأن للكلمات معنًى، وبأنّ الفكر السليم يسمح بالفعل السليم. لِنَخُض غمار اللعبة، ولنأخذ الجمهوريين بمعاني كلماتهم ولنرَ بأيّ شروط يمكن فهم لغتهم وتبريرها» [ص 89].

لكنه ينبّهنا منذ بداية البحث إلى أنّ التاريخ الذي يشتغل عليه ليس التاريخ الذي يمارسه المحترفون عندما يدوّنون الأحداث، بل مقصده التأليف في التاريخ، ويُعَدّ تاريخاً من الدرجة الثانية. ويجوز القول أيضاً إنه بحث في تاريخ التاريخ من أهمّ وظائفه نقد الأيديولوجيا الجمهوريّة. وتقتضي هذه المقاربة التي تطرح على ضوء المسائل التي تتعلّق بنظرية المعرفة أن ينطلق الباحث مما كتبه رجالات المذهب الجمهوري على صعيد سياسي ومن وعيهم بأنّهم في صدد صُنع تاريخ جديد ومن السياق المتعلق بالحقبة ومن الأدب الجمهوري الذي يتخطى الميدان الضيق للسياسة ومن وعيهم بالتاريخ السابق لنشأة الجمهورية.

إذا كان الطابع التاريخي والإبستيمولوجي هو الغالب على الكتاب، فإنّه ذو علاقة وثيقة باختصاصات عديدة أخرى تدلّ عليها بادئ ذي بدء البيبليوغرافيا الضخمة التي اعتمدها الكاتب وعبّر عنها في الفقرة الآتية: «قلت في نفسي، إنه ليس علينا البحث عن الأيديولوجيا الجمهورية في الأدب السياسي فقط وبمعناه الضيق: بما أن هناك قانوناً عاماً جمهورياً وقانوناً مدنيّاً جمهوريّاً، كما توجد فلسفة قانون جمهورية، وبما أن هناك علماً جمهوريّاً وفلسفة جمهوريّة وأخلاقاً جمهورية، كان عليّ أن أوجّه البحث أيضاً نحو هذه الاختصاصات، أي البحث أوّلاً عن الأعمال الأساسية في هذه الميادين المختلفة وقراءتها، وهو عمل طويل، غير أنّه سهل نسبيّاً، ومن ثم التركيز أيضاً على فهم كيف تفكّكت وتماهت، في هذا الميدان الكثيف من الاختصاصات، فروع وميولات جمهورية، بشكل خاصّ» [ص 91].

يتطلّب الكتاب من قارئه قدراً كافياً من الاطلاع على مختلف فروع المعرفة من الفلسفة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والعلوم

twitter @ baghdad_library

الدقيقة والإنسانيّة والأعمال الأدبية، وهي ميادين لئن سلمنا اليوم باستقلالها عن بعضها بعضاً كأمر واقع، فقد كانت في اتصال نسقيّ في ما بينها في لحظة ما من تاريخ الجمهوريّة. لذلك تحصل للقارئ المُطّلع على تاريخ العلوم الحديثة والمعاصرة وتاريخ الأفكار لذّة كبيرة عند قراءة هذا الكتاب الذي نجح صاحبه في تنزيل المجال السياسي داخل ميدان الفكر والثقافة عامة، ليبيّن هذا التجانس الذي يُطلق عليه اسم أيديولوجيا بالمعنى الموجب للكلمة. ويساعد الكتاب القارئ المُطّلع أيضاً على تجاوز مظهر التعدّد والتكاثر الذي يُلاحظ في العُلوم والفلسفات والفنون والمذاهب والاتجاهات بواسطة الكشف عن فكرة الجمهوريّة كوحدة ناظمة لذلك كلّه.

أمّا القارئ غير المطّلع على هذا الإطار العام للحداثة الفكرية والسياسية، فسيجد في هذا الكتاب خير مُثير لفضول معرفي يدفعه نحو البحث عن حقيقة العلاقة الناشئة في العصر الحديث بين السياسة والعلم والسياسة والدين، وعلاقة النظريات بالممارسات، والمبادئ بالتطبيقات، والأحزاب بالحكومات وذلك من خلال عيّنة ذات دلالة بليغة وهي تاريخ الجمهورية الفرنسية.

يُخاطبُ الكتاب جمهوراً واسعاً من القرّاء، وإضافة إلى المؤرخين يتوجّه إلى المواطن الجمهوري ويساعده على تكوين رأي فاعل عن الجمهوريّة من خلال تلميع صورة مثلها الأعلى. وهذا ما يستجيب إلى قناعات نيكوليه المعرفيّة والتزاماته السياسية التي يحوصلها في الصياغة الآتية: «لا تستطيع السياسة الجمهورية ـ الناشئة عن القول والتي لا تفعل إلا عبر القول ـ أن تفوّت على نفسها الاستفسار بكلّ صرامة عن معنى هذا القول وقيمته وإمكانه، إن أرادت أن تهزم عبر الإقناع». المقصود هنا هو الارتفاع بمستوى وعي المواطن بقيم الجمهوريّة التي يجب ألا يُبحث عنها في ميدان

آخر غير ميدان القول والرأي والعقل الخصامي والحجاجيّ. وهذا هو المعنى البسيط للسياسة الديمقراطية التي يقوم فيها التغيير على قوّة الإقناع لا على الإقناع بالقوّة.

ويتوجّه الكاتب بصفة خاصّة إلى الفلاسفة وأتباع المذاهب الفلسفيّة، وذلك لسببين على الأقلّ: **أولاً**، كان الآباء المؤسّسون للجمهورية الثالثة مثل ليتريه (Littré) وغامبيتا وفيري يمارسون السياسة في صلة وثيقة بالفلسفة وكانوا يفتخرون بانتسابهم إلى الوضعية، وهي فلسفة القرن التاسع عشر. **ثانياً**، تمثّل الثورة وهي المرجع القارّ لأيديولوجيا الجمهورية الثالثة تتويجاً لفكر القرن الثامن عشر التنويريّ.

ويتوجّه الكاتب كذلك إلى القانونيين والدستوريين الذين لا يستطيعون إعفاء أنفسهم من البحث في الأسس الموحّدة لفكرهم ولجميع البحوث الكبرى في القانون الدستوريّ والإداريّ. وهذا مبحث يتجاوز مجرّد اختصاصهم خصوصاً عندما تسيطر عليهم الوضعيّة القانونية.

الاستدلال على فكرة الجمهوريّة

أمّا عن المراحل التي انبنت عليها برهنة الكاتب على أطروحته فقد أجمل الحديث عنها في قوله «إنّ موضوع كتابنا هو أوّلاً هذا الانتقال من اللغة إلى الأفكار، ثمّ التقييم النقدي لتلك الأفكار» [ص 59]. إن الكتاب يتألّف من قسمين: **القسم الأوّل** يدرس الانتقال من اللغة إلى الأفكار ويتكوّن من سبعة فصول ذات طابع توليديّ تتقصّى نشأة فكرة الجمهوريّة في تاريخ فرنسا السياسي ضمن إطار زمني تحدّ بدايته حركة الإصلاح ونهايته نشأة الحزب الراديكالي. ونجد كذلك في هذا القسم الأوّل تاريخ المذاهب الجمهورية بشكل تام ومفصّل.

twitter @ baghdad_library

أمّا **القسم الثاني**، فإن موضوعه التقييم النقدي لتلك الأفكار، فهو يتكوّن من أربعة فصول خصّصها الكاتب لـ «نقد العقل الجمهوريّ» مُركّزاً على مسائل المنهج في إطار العلاقة بين العلم والسياسة وعلى أسس الرباط السياسي والرباط الاجتماعي والأيديولوجيا، وعلى العلاقات الجوهرية بين المذاهب والمدارس مثل المدرسة التاريخانية، ومدرسة الحق الطبيعي، والوضعية الفلسفية، والوضعية القانونية، والمذهب التضامني، وشبه العقد... إلخ.

ونقترح على القارئ في ما يلي عرضاً موجزاً للخطوط العريضة للكتاب، متّبعين تدرجها الطبيعي في نظام البرهنة الوارد في النص. وقد انطلق الكاتب في الفصل الأوّل من مصدرين هيئا الأرضية لنشأة الجمهورية في فرنسا. ويمثل فكر عصر التنوير أقربهما وحركة الإصلاح هي الأبعد. وتقصّى لدى مؤرّخي القرن التاسع عشر وعيهم بوجود سلف للفكرة الجمهوريّة في حركة الإصلاح الديني (كالفن (Calvin) والفلسفي ديكارت (Descartes))، أمّا عن جذور الفكر الجمهوريّ في عصر الأنوار، فقد بيّن أنّه رغم أنه لم يكن أيٌّ من روسو (Rousseau) ومونتسكيو وفولتير (Voltaire) وديديرو (Diderot) ودولباخ (Delbach) وهلفسيوس (Helvetius) ومابلي (Mably) جمهورياً، فقد أحدث كل واحد منهم وبطريقته في جمهور قرّائه شروط إمكان التخلّي سنة 1792 عن الحكم الملكيّ، و«أنّ كلّ واحد منهم رسم ملامح جوهريّة للمذاهب الجمهوريّة اللاحقة، وذلك بإشاعة التسامح والإيمان بالعقل والسيادة القوميّة» [ص 117]. إن الحكم الجمهوري منحاز إلى العقل ضدّ كل مظاهر التقليد، وإلى الدولة الأمة والديمقراطيّة ضدّ التوريث والاستبداد. ويحتل كوندورسيه (Condorcet) في هذا الفصل مكانة متميّزة لأنّه يُعدّ أقرب الآباء المؤسّسين للجمهوريّة الذين اختاروا صراحة معسكرها، وقام بأدوار

مهمة لصالحها ستلقى نجاحاً بعد وفاته. ويُعترف له بصفة الداعي إلى الإيمان بالتقدّم والأنوار والتربية التي ستصبح شعارات الجمهوريّة عندما يتبنّى أبرز قادة الجمهورية الثالثة أهم أفكار الأيديولوجيين والفلسفة الوضعيّة.

إن للفكر الجمهوريّ الفرنسي أيضاً أصولاً مباشرة في فكر الثورة الفرنسية. ونجد جزءاً لا بأس به من الفصل الثاني يبحث في مفهوم كلمة الثورة، يُعتمد فيه على علم الدلالة وعلى الآثار التي تركها المؤرّخون الأوائل عندما أصبحت الدولة تدرّس تاريخ الثورة وتميّزها عن الدكتاتوريّة. ويستوقف القارئ في هذه المرحلة من الكتاب التحوّل الذي حصل لكلمة «الثورة». إذ بعد أن كانت تدل خلال الحقبة القديمة على كل ما هو سلبي من الممارسات السياسية، أصبحت تتكرّر إثر الثورة وكأنّها ابتهالات دينية. وحتّى الملكيون والبونابرتيون نسبوا أنفسهم إليها. وهذا ما يُضفي لُبساً على مفهومها ويبرر التحليل المُفصّل الذي يقوم به الكاتب ليصل إلى نتيجة أساسيّة في هذا الفصل مفادها أنّ الثورة بالنسبة إلى الجمهوريين ليست مجرّد واقعة، إنّها رمز و«ظاهرة شبه دينية وتحمل فهرسة مذاهب وبرامج عمل» [ص 156]. إنها حدث تاريخيّ يفضي إلى إنشاء الدولة التي تجعل منه عبر الفلسفة والأخلاق ثمّ البيداغوجيا رمزاً بفضله يكون قيام الفعل السياسي ممكناً.

يهتمّ الفصل الثالث بتيار الأيديولوجيين الذي ظهر في ظلّ حكومة الديركتوار والإمبراطورية. ورغم أنهم يستمدّون فكرهم مباشرة من فلسفة الأنوار ورغم أهمية الدور الذي قاموا به في تاريخ الجمهورية فسرعان ما وقع نسيان ما قاموا به لصالحها. لذلك فإنّ التحليل يتّجه في هذا الفصل نحو إنصافهم ممّا التصق بهم من صفات سلبية ومن السرعة التي وقع بها نسيانهم خلال الجمهورية

twitter @ baghdad_library

الثالثة[11]، نسيان ساهمت في تكوينه العودة القويّة إلى الروحانيات. ولا يخفي الكاتب رغبته عبر هذا الفصل في إعادة الاعتبار إليهم كمكوّن أساسيّ لتاريخ الجمهورية في فرنسا، وذلك عبر جرد مُستفيض لفكر بعض من أعلامهم مثل كوندياك (Condillac) وكابانيس (Capanis) وفولناي (Volnay) وكوندورسيه متوقّفاً عند أهمّ ما «أنجزته هذه الحركة الفكريّة بطموحاتها وبما خطّطت له من مؤسسات ثقافية» [ص 208] يحتلّ فيها العلم مركز الصدارة في جميع المجالات وخاصّة منها مجالي الأخلاق والسياسة.

أمّا الفصل الرابع فهو يحمل هذا العنوان الشيّق «المنفى الداخلي»، ويركّز على تلك الفترة من تاريخ فرنسا التي كان فيها الجُمهوريون محاصرين والجمهورية غائبة في ظل العودة إلى الملكية والنظام الإمبراطوري. ويبّن أنّ الدرس الأساسي الذي لقّنته الثورة إلى الفرنسيين، خلال هذه الفترة، هو أنها أنشأت الجمهورية وأنهتها، فقد أعلن بونابرت (Napoléon Bonaparte) عن نهاية الثورة محوّلاً إياها إلى رمز، لكنه في الوقت نفسه صادر الجمهوريّة. وستتبنّى الجمهوريّة إعلان بونابرت هذا، لكن من منطلق تحويل في مدلول الثورة واتجاهاتها، وهذا موضوع سيتناوله الكاتب بشكل معمّق في القسم الثاني من الكتاب.

إن اندلاع الثورة وانتهاءها مع الانقلاب النابليوني وظهور الجمهوريّة واختفاءها مع الإمبراطورية والملكية جعل الكاتب يتحدّث عن فكر جمهوري ينضج رغم الأحداث السلبية ويثبت رغم الهزات في المنفى الداخلي. وهذا ما يسمح للكاتب ببيان كيف كانت السياسة

(11) باستثناء كوندورسيه الذي ألهم أوغست كونت فكرة الحالات الثلاث وألهم فيري فكرة التعليم العموميّ.

التي مارسها الجمهوريون في التاريخ وخارجه، وكيف أنّ الجمهورية مؤسّسة وضعية واقعية بما أنّها وُجدت في التاريخ، وهي واقعة مثاليّة بما أنها إرادة لصنع التاريخ. ومن هنا يفتح نيكوليه مدخلاً إلى المسألة الأساسية التي تشغل الكتاب برمّته وهي قيام الجمهوريّة على فكر جمهوريّ، أو إن صحّ التعبير على روح يظلّ قائماً في الفكر السياسي الفرنسي حتى لو سارت رياح الوقائع بعكس ذلك. ولم تندثر فكرة الجمهوريّة مع عودة النظام الملكي بعد الثورة، بل ظلّت تعمل على الساحة السياسية، كما أن الانقلاب النابليوني على الجمهورية لم يقضِ على هذه الأيديولوجيا التي ظهرت من جديد على السطح مع هزيمة نابليون على يد القوات الألمانية ونشأة الجمهورية الثالثة.

ويتناول الفصل الخامس مسألة المشروعيّة التي تصبح في ظلّ الجمهورية الثالثة مستمدّة من معقولية تعود إلى أصول، ومن تقادم الزمن ومن الحنين إلى جمهوريّة لم تُنجز بعد لأن حقبة الإمبراطورية تشهد على تفرّد الإمبراطور «الرئيس» بالحكم عبر انقلاب على السلطة، وعلى المُهمّة التعطيليّة التي كان يقوم بها مجلس شيوخ تُكوّنه أغلبية مُعيّنة وبرلمان أغلبيته من الملكيين الموالين للإمبراطور.

ويُركّز الكاتب في هذا الفصل على الفترة التي أعقبت تنحية نابليون عن الحكم والعودة إلى نظام جمهوريّ يقوده الحزب الجمهوري الذي جمّع في ظل الجمهورية الثالثة أغلب الاشتراكيين والراديكاليين وقسطاً مهماً من المعتدلين لأن الجمهورية حازت خلال هذه الفترة على أنصار من الليبراليين والمحافظين تحدوهم قناعة عميقة بأنها النظام الوحيد القادر على ضمان إقرار «السلم» في العقول، ومن ثم تكوّن نوعٌ من التماثل بين الحزب الجمهوريّ والنظام، ما ميّز، حسب الكاتب، الحقبة الممتدّة إلى أربعة عقود بدءاً بالعقد الأخير من القرن التاسع عشر.

twitter @ baghdad_library

وينتقل في الفصلين السادس والسابع من تناول مسألة الجمهوريّة المؤقّتة التي فرضها بسمارك (Bismarck) عقب الهزيمة إلى الجمهوريّة النهائيّة التي يَرمز إليها من خلال أسماء زعماء ثلاثة هم غامبيتا وليتريه وفيري. وباعتبارهم الآباء المؤسسين لهذه الجمهورية فقد أفاض في استعراض سيرهم الذاتية بضرب من البروزوبوغرافيا التي مارسها في كتاباته عن روما القديمة. ومع هؤلاء الآباء المؤسسين للجمهوريّة الثالثة تصبح الفلسفة الوضعية أيديولوجيا الحزب الجمهوري. وينبّهنا الكاتب إلى أنّ الوضعيين رغم الاختلافات الداخليّة التي تشقّهم متّفقون حول مبدأ أنّ الجمهوريّة هي النظام الوحيد الملائم لفرنسا. إن المشروعية الجديدة التي توثّقها خطابات الوضعيين وكتاباتهم إثر كونت مثل غامبيتا وليتريه ليست المشروعية الملكية بأنواعها المختلفة وليست المشروعيّة التي تدّعيها البونابرتية، بل هي مشروعيّة أساسها السوسيولوجيا الناشئة، مشروعيّة تتأسس على العلم وموضوعها المجتمع الذي يرتقي في فكر الوضعيين إلى مصاف الموجود الأسمى. ولقد نشأت الجمهوريّة المحافظة (والكلمة يستعملها فيري وتعود إلى كونت) في النظرية الوضعية من ابتعاد عن الثورة (فهي بوصفها حدثاً انتهت دون رجعة وهذا ما أعلن عنه نابليون قبلهم) من جهة وعن العودة إلى النظام القديم من جهة أخرى (لأن تطوّر الفكر يقتضي القطع مع ضروب الوعي اللاهوتي والميتافيزيقي). والشعار الجديد لهذه الجمهوريّة المحافظة هو **النظام** (ضدّ الثورة والفوضى) **والتقدّم** (الموروث من فكر التنوير). ونشأ مع فيري ما يُسمّى بالحزب الجمهوريّ في الحكومة، وتميّز بدفاعه عن التعليم العمومي والمجاني، وعن اللائكية في المدرسة والدولة، والتوسّع الكولونيالي لتحقيق التقدّم والتوفيق بين ذلك والمبادئ العامّة للمذهب الوضعي.

ويواصل الكاتب في الفصل الأخير من القسم الأول من الكتاب البحث في مسألة العلاقة بين الفلسفة الوضعية على الصعيد السياسي ودوائر الحزب الجمهوريّ. ويميّز في هذا الصدد بين مذهبين جمهوريين، **أولهما** مثالي راديكالي ذو توجّه اشتراكي، **والثاني** انتهازي إمبيريقي. ورغم التحليل المطوّل الذي قام به الكاتب لإبراز الاختلافات الدقيقة التي بينهما، فإن ما ركّز عليه، وهو ما يشدّ انتباه القارئ أيضاً، هو ما يجمع بينهما بما أن الجمهورية الثالثة انتهت إلى بناء جمهوريّة لائكية معادية للإكليروس، مؤسّسة على «سلطة روحيّة جديدة قائمة بقوّة على العلم، وموجّهة إلى تأكيد الوحدة العميقة للجسم الاجتماعي» [ص 407]. وتتمثّل الخاصية المشتركة الأخرى بين الانتهازيين والراديكاليين في «هذا الوعي بقوّة الرأي في نهاية المطاف وبضرورة خوض المعركة في ساحة الرأي في نهاية المطاف، أيضاً» [ص 405].

وترى المثالية الجمهورية، وهي أيديولوجيا الحزب الراديكالي أن جميع المؤسسات، حتى الاقتصادية، تتجسّد وتشتغل في الرأي وبواسطته، كما أنّ الإمبيريقية الانتهازية «لا تعتزم أن تجعل من الاحترام الأعمى للواقع، ومن اللجوء إلى جزاء الرأي فقط، حجّة لصالح عدم الفعل، لأن الإمبيريقية، في هذه الحالة، سوف تكفّ عن أن تكون جمهوريّة» [ص 406]، فالرأي يصبح مصدراً أساسياً وثابتاً للسلطة، وما الاقتراع والتعليم والإعلام إلا مؤسساته.

ويبيّن الكاتب في الفصل الثامن أنّ المذهب الجمهوريّ يدّعي الالتجاء في جميع الأمور إلى العقل والعدالة وأن الجمهوريين الفرنسيين يحاولون تقديم التاريخ الفعلي الفرنسي كنوع من التجسّد ومن الاكتمال البطيء للمبادئ الموضوعة بفعل إرادي يرمزون إليه بتاريخ 1789.

twitter @ baghdad_library

إنّ الفكرة الأساسية التي يمكن استخلاصها من هذا الفصل مفادها أنّ الجمهوريّة لم تنشأ بمثابة نظام سياسي يُعدّ لنشأة العلم وتطوّره، بل كنظام سياسي يتوقف وجوده على العلم وبهذا تتميّز عن غيرها من الأنظمة من جهة أنّها «شكل من التنظيم السياسي لا يشجّع فقط العلم، لكن وجوده يتوقّف عليه» [ص 462]. وعلى هذا النحو تتصالح السياسة مع العلم في الفكر الجمهوري. وعلى هذا الأساس ينفي الكاتب، من وجهة نظر جمهوريّة، القول بحياد العلم. وتبريره لذلك هو أن الجمهوريّة هي في الوقت نفسه الشرط الضروريّ لتطوّر المعرفة الأكثر حرية، وهي النظام الذي يجعل من تطبيقات المعرفة ومن تكاملها في شرط وجود العلم وبقائه. ومعلوم أن الخاصية الأساسية للعلم هنا هي اختلافه عن المعرفة الدينية، بل تقويضه لها في أغلب الأحيان من خلال ارتباطه بذهنية الفكر التنويري.

وأما من جهة علاقة علم التاريخ بالسياسة، فإنّ الجمهورية ستكتسب مشروعية بواسطة التاريخ الذي يُنشئ أدلّة وشواهدَ على شتّى أنواع تقدّم الفكر والمؤسسات، والثورة الفرنسية أهمّها. ويمثل كوندورسيه أحد الآباء المؤسّسين لهذا التصور الأيديولوجي. والعلْم الآخر الذي اهتم به الكاتب هو علم الحقوق، ولئن كانت نشأته سابقة على نشأة الجمهورية، فإنه اكتسب معها مساراً جديداً حين أصبحت الوضعية ركيزة هذا العلم مع دوغيت المتأثر بسوسيولوجيا دوركهايم (Durkheim). وتمثّل السوسيولوجيا بامتياز العلم المرتبط بالجمهورية في نشأتها وتطوّرها. ولا نغالي عندما نقول إن الفلسفة الوضعية التي أنشأها أوغست كونت استولت على أوفر نصيب من العرض والتفسير في مختلف مراحل الكتاب. ومعلوم أن السوسيولوجيا أو علم المُجتمع (وهو الكائن الأسمى الذي يحل في المذهب الوضعيّ محلّ الله في الفكر اللاهوتي) هي العلم الجديد

والأشدّ تعقيداً الذي يبشّر به كونت، ويعلّق عليه آمالاً كبيرة بما أنه يتوّج بقية العلوم، ويبني في الوقت نفسه الأساس لأيديولوجيا جديدة.

وقد أثار نيكوليه كذلك مشكلاً وسم القرن التاسع عشر، وكانت له علاقة بالأيديولوجيا الجمهورية، ويتمثل في التحول الذي حصل خلال هذا القرن في تصور الإنسان، إذ بدت الحرية في القرن الثامن عشر مُقوّماً لطبيعة الانسان، غير أن القرن التاسع عشر اصطدم بمشكل الحتميّة وقدّمت الداروينية والكونتيّة له حلولاً مختلفة. وأدى تداخل هذين الاتجاهين إلى نشأة فروع جديدة من البحث يلتقي فيها العضوي الحيواني بالاجتماعي السياسي، وقد أدّى ذلك أحياناً إلى انزلاقات عنصريّة.

ويطرح موضوع حياد العلم أو عدم حياده مسألة علاقته بالأخلاق، أمّا الموقف الذي دافع عنه نيكوليه بوصفه مؤرّخاً هو أنّ كلّ ما يمكن أن يقوم به العلم هو إنارة العقول حول شروط الغايات العملية (أخلاقية وسياسية) التي يرتسمها الإنسان في وعيه. وهو لا يستطيع أن يكون حكماً على هذه الغايات نفسها. وينتهي الفصل بالبحث في العلاقة التي يجب قيامها بين العلم والأخلاق في الجمهوريّة معتمداً على دوركهايم، وخاصة بوغلاي (Bouglay)، في تحديد هذه العلاقة التي يكتفي فيها العلم بدراسة الوسائل دون إصدار أحكام القيمة.

ويكشف الفصل التاسع عن وجود ترابط بين مصطلحات مدني وسياسي واجتماعيّ. ويقوم ببحث دقيق في دلالة كلمة **مجتمع** (société) انطلاقاً من مصدرها الاشتقاقي وهو كلمة (civil) اللاتينية واستناداً إلى المعجم القانوني الروماني ليبيّن أنّ كلمة مواطن (citoyen) ومن ثمّ مواطنة (citoyenneté)، قد نشأت كقيمة في اتّصال

twitter @ baghdad_library

بما هو اجتماعي لتحلّ محلّ كلمة الرعيّة التي كانت دارجة في حقبة النظام القديم.

ويؤسس تناوله لمسألة «الروابط الاجتماعية» جملة المشاكل المتعلّقة بالأسس النظريّة والعمليّة لحياة الناس الاجتماعية وبالخلفيات التي تتضمّنها، والشروط التي بها يمكن أن توجد أو التي لابدّ من تنظّمها بها. إنّ أوّل هذه الشروط هو وجود حقّ أو قانون طبيعي يجب إعلاؤه وتأمينه، إذ إنّ الفكر الجمهوريّ بوصفه الوريث الوفيّ للثورة هو بالأساس مذهب في الحقّ الطبيعيّ. ويرى الكاتب أن نظريات رجال القانون الجمهوريين قد انقسمت على المستوى المبدئيّ حول وجود أو عدم وجود حقّ طبيعيّ، وحول القيمة النظريّة لنصوص تاريخيّة أساسيّة مثل إعلانات المبادئ. ورغم ذلك، فإنّ هذه النظريات تلتقي حول الممارسة. ويتقارب هذا الانقسام على نحو مُدهش مع الجدل التاريخي الذي نلحظ فيه مقابلة بين أصل الإعلانات الأميركية والفرنسية ومداها الحقيقي، إذ يُسند إلى الثانية طابعٌ فلسفيٌ وعامٌ ومنهجيٌ، في حين يسند إلى الأولى خاصية واقعيّة وتاريخيّة. ويستخلص الكاتب في هذا الفصل وجود خصوصيّة للفكر الجمهوريّ الفرنسي تتمثل في أنّ غياب إعلانات المبادئ من القوانين الدستورية وعدم تجسّدها في نصوص قانونية وضعيّة، يعود إلى اعتراف ضمني بقداستها وبتفوقها عليها، وتصبح بهذه الصفة شبيهة بالدين. ونجد مقاطع من التحليل تحتوي مقارنة وجيهة مثيرة للجدل بين إعلانات مبادئ حقوق الإنسان والنصوص المقدّسة، تبيّن كيف تخلت الكنيسة عن مكانها للمدرسة، وكيف تخلى الدوغم الديني عن مكانه للدوغم الجديد، وكيف تخلت السلطة الروحية للكنيسة عن مكانها لسلطة روحيّة جديدة، لرأي تتحكم فيه الدولة من طريق التربية والتعليم.

ومن بين المشاكل التي تطرحها مسألة الروابط الاجتماعية نجد مشكل طبيعة «**العقد**» الاجتماعي وعلاقاته بالعقد السياسي، ويرى الكاتب أن كلّ تفكير في «العقد» يتضمّن تفكيراً في «الحكم» أو السلطة السياسية بالخصوص، إذ تمتزج نظرية العقد بمفهوم الحقّ الطبيعي وبنظريّة السيادة القومية، إذ إنّ العقد يتضمّن المشاركة في السيادة. وقد مثّلت فلسفة روسو التعاقدية مرجعاً للجمهوريين الفرنسيين بمفاهيم العقد والسيادة والإرادة العامّة بخاصّة.

لقد لقي مفهوم العقد تأويلاً من قبل المدارس القانونية المتعدّدة التي تعود إلى ما قبل الثورة وتحمل وعياً حقوقياً قومياً ظلّ حاضراً على الدوام لدى الفرنسيين، ولدى المدرسة السوسيولوجية، إذ اتخذ مفهوم العقد لدى دوركهايم معنى التضامن. وهكذا يصبح الرباط الاجتماعي عقد شراكة يجد فيه كلّ ذي حقّ حقّه، ويكون مبدؤه العدل، وهو في الوقت نفسه مبدأ الجمهورية.

أمّا عن طبيعة القانون ومبادئه وتعبيره في التشريع المدني فقد اتّبع الكاتب النقاش النظري ومراحله التاريخية الواقعية. وبيّن كيف أنّ مفاهيم مثل المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة والشعب والمواطنة والسيادة، لم تنشأ دفعة واحدة على صفحة بيضاء بُدئت الكتابة عليها مع إعلان الجمهوريّة، بل نشأت قبل هذا الحدث ونضجت ببطء وتدريجيّاً. وقد أدى في ذلك مفكّرون مثل لوازو (Loyseau) وروسو أدواراً أساسيّة، إلى جانب النصوص التي جرى صوغها في الدساتير الملكيّة.

ويحوصل الكاتب البحث في هذه المسألة بالتأكيد أنّ «ما يشدّ الجمهوريّين إلى مبدأ سيادة القانون هو عقل سياسي وعملي، إذ إنهم سادة السلطة السياسية. وإنهم عندما يمارسونها باسم الرأي وفي سياق ليبرالي وبيداغوجيّ تبدو لهم مراقبتها بأنفسهم مراقبة مباشرة أمراً أوكد من تثبيت حدود نظرية نهائيّة لها» [ص 562].

twitter @ baghdad_library

ويتناول الكاتب في الفصل العاشر موضوع الأمة مبيّناً أنّ تبلور مفهومها قد بدأ مع دستوت دو تراسي (Destutt de Tracy)، وقبل سياز، وأنّه علامة بارزة على التحوّل الحقيقي من العالم القديم إلى العالم الجديد، فقد «وسمت كلمةُ أُمّة فرنسا الحديثة قبل كلمة جمهوريّة، وهذه الكلمة هي التي استخدمت في دستور سنة 1791 للتعبير عن السيادة التي هي «واحدة وغير متجزّئة وأبديّة، ولا يمكن التنازل عنها». إن السيادة والوحدة هما، من الوهلة الأولى، نعتان للأمّة لا يمكن التراجع عنهما» [ص 581].

ومن بين ما جاءت به الثورة من كلمات، مثل الجمهورية والشعب والسيادة، تبقى كلمة **أمة** هي الوحيدة التي ليست تجريداً مؤسّساً على الحق والقانون، بل تستمدّ من البيولوجي على صعيد الاشتقاق اللفظي جزءاً من مدلولها، تماماً مثل الكلمة الألمانية (volk). أمّا عن علاقة الجمهورية بالأمة، فإن أفضل تعبير عنها يوجد، في نظر الكاتب، في تعريف الجمهوريين للدولة، وهو تعريف بارني (Barney) المُستمدّ من تصوّر للسيادة الشعبية والوطنيّة «ممثّل الوحدة السياسية للأمّة». ومعلوم أن هذا التعريف لدولة الجمهوريين الفرنسيين يتعارض مع تعريف الاشتراكيين الماركسيين لها بأنها الكلب الحارس لطبقة، إذ يرى الجمهوريون الفرنسيون أنها التعبير عن الأمة، أي عن إجماع الإرادة العامّة، وهي نقيض الدولة المطلقة لأنها قابلة للمحاسبة والمراقبة.

ويطرح تعريف الدولة بأنها مركز السلطة مشكل استقلاليّة البلديّات. ويبيّن الكاتب، من خلال تحليل للسياسة التطبيقية الداخلية حول تحديد السلطات بين الدولة والدوائر البلديّة، أن الخصوصيّة الجمهورية تتمثل في تمكين «البلديات» من سلطة في ما يتعلق بالحالة المدنيّة. أمّا في ما عدا ذلك، فهي تتمتّع بسلطات إداريّة

تحت رقابة الدولة ومحاسبتها. ويطرح التعريف أيضاً مشكل التسلّط الإداري. ويُبيّن الكاتب أنّه لا يتماشى في الذهنية الجمهورية مع الحرية كمبدأ أساسيّ. ويرى أن الحلّ يكمن في الحرية الذاتية وحرية الضمير كما عبّر عنهما الفيلسوف آلان (Alain) في نصوص رائعة.

ويمثّل الفصل الذي يختتم الكتاب دفاعاً عن وجود عقل جمهوري أصيل ونظرية جمهوريّة مقنعة تصمد أمام النقد الموجّه إليها من قبل الليبراليين المحافظين والاشتراكيين الفرنسيين. ويدافع الكاتب، من دون إخفاء انحيازه إلى صفوف الحزب الراديكالي الجمهوريّ، عن الجمهوريّة ضدّ الليبراليين المحافظين مبيّناً أن الجمهورية أثبتت في وجوه هؤلاء وأولئك أنّها هي المُقنعة، فهي توجّه تضامني جماعي ضدّ الفردانية الليبرالية، وليس الفرد في نظر الجمهوريين معطىً طبيعياً، كما أنّه ليس بالنتاج التاريخي. إنه نتاج مزدوج للمبادرة بفعل الغزو ولممارسة العقل الذي يمثّل فضيلة جماعيّة. ويتمسّك العقل الجمهوريّ ضدّ الاشتراكيّة، وخاصّة الماركسية، بالحقّ الطبيعيّ للملكيّة والحريات السياسية. وبهذا المعنى يحتوي الكتاب دحضاً جذرياً للأيديولوجيا الاشتراكية قبل سنوات فقط من سقوط حصنها الروسي.

أمّا عن ردوده على التناقضات الظاهرية للأيديولوجيا الجمهوريّة، فإنه يستوحيها من فكر روسو المثالي وكوندورسيه المادي، ليُنوّه بالحلّ الذي وجداه في حقل التفكّر والنسبية، أي في باطن كلّ فرد، فالثورة تُنهي تاريخ ما قبلها، وتدشّن في الوقت ذاته عصر العقل والحقوق التي لن تتقدّم قيد أُنملة ما لم يطبّقها في النهاية جميع البشر.

وأخيراً يتناول الكاتب مسألة علاقة العقل بالسياسة في المذهب الجمهوري من خلال اللائكية ورفض كلّ أشكال التعالي. ويبيّن،

twitter @ baghdad_library

كذلك، بحسّ تحليليّ مرهف كيف أن الجمهورية المثالية عندما تقوم على تدريس السوسيولوجيا بوصفها انعطافاً بيداغوجيّاً تعمل على نشر أخلاق ديمقراطيّة تقدّس السياسة. وتحمل الجمهوريّة في ذاتها جميع ما هو كامن لثورة دائمة تتمّ في داخلها، لكن ليس ضدّها على الإطلاق، بل هي ضدّ أعداء أبديين، يذكر الكاتب ثلاثة منهم : الهروب إلى المتعالي، وقبول الحقائق «الجاهزة»، وأنانية المصالح. ويعتبر أن مهمّة العلمانيّة هي النفاذ إلى العقول بمنهجيّة ثابتة. إن الفكر النقدي هو جوهر العلمانية وسندها الأساسيّ.

ويشير الكاتب إلى أن الجمهورية التي مرّت، على مدى أكثر من قرن، بمرحلة ليست سياسية فقط، بل فكريّة وعقائديّة وكذلك روحيّة تستعير من المقدّس، لا بل من الإلهيّ، كلماتها وربّما شيئاً أكثر من تلك الكلمات، مثل طموحها إلى المطلق عندما يعتبرها الفكر الجمهوريّ واحدة وغير قابلة للتجزئة (الوحدة) وذات سيادة (السموّ) غير قابلة للتقادم (الأبديّة).

حدود الكتاب

1 ـ حدود «فكرة الجمهورية» من منظور نيكوليه

يكمن فضل الكتاب كما ذكر مؤلّفه في التذييل الذي كتبه بعد عقد من نشره لسدّ ثغرات من الإستوريوغرافيا، وفي شدّ انتباه المؤرّخين والفلاسفة وأصحاب المذاهب السياسية إلى بعض المسائل المُهملة منذ زمن، فكان نشره مناسبة للبحث فيها. ويمكن للقارئ أن يجد في التذييل الموجود في آخر هذا الكتاب قائمة مهمة بعناوين المؤلّفات التي كُتبت عن **فكرة الجمهورية**.

أمّا عن النواقص، فإنّ الكاتب يعدّد بعض ما بيّنه النقد الموجّه

إليه أو مُستجدّات البحث خلال المدّة المنقضية بين نشر الكتاب وكتابة التذييل: «يجب أن أنبّه إلى وجود أربعة اتجاهات بحث أو خمسة لم أتفطّن إلى تقصّي البحث فيها حتى نهايتها أو لم أستسغ ذلك، لكن بدا لي إثر ذلك أنّ التعمّق فيها أمر ضروريّ ومُثمر» [ص 727] وهي على التوالي:

أ ـ علاقة الجمهورية بالبيداغوجيا. يذكر المؤلف أنّه أنجز بناء على طلب وزاريّ تقريراً موضوعه «إصلاح التربية المدنيّة في برامج المدرسة والمدرسة الإعدادية والمعهد «اهتمّ فيه بالطابع السياسي للتربية المدنية الجمهورية بشكل خاص وحتّى بطابعها القانوني. وكما يذكر، فقد كان الدافع إلى ذلك ظهور الأقليات المترتّبة عن موجات الهجرة من المستعمرات القديمة إلى المتروبول، الأمر الذي جعل فرنسا تصطدم بمشكل الهويّة، ومن ثمّ بمشكل تربية المواطن في حضن المدرسة داخل جمهوريّة جعلت منذ بداية القرن التاسع عشر من التعليم المعمّم والإجباري أداة لغرس الوعي السياسي القومي في عقول الناشئة.

ب ـ إن مسألة العلمانية والدافع إليها تمثل بعودة المدّ الديني من جديد في فرنسا وليس المقصود بذلك يقظة المسيحية فقط، بل يتمثّل الأساسي بالنسبة إليه في أنّ «الإسلام واليهودية وأدياناً أخرى أيضاً أصبحت واثقة من أنفسها، وهي ذات شراسة وذات نزعة مطلبية، كما تتّصف بالمزايدة على صعيد النرجسية الماهويّة» [ص 730]. إن هذه النقطة أيضاً وليدة الظروف الطارئة على الساحة العالمية من سيطرة النزعة الكومينوتارية الأميركية كنموذج قابل للتصدير لكن الهجرة الجماعية هي أيضاً من الأسباب المؤدية إلى هذا الوضع. ولذلك وجد الكاتب نفسه يعود من جديد إلى موضوع اللائكية في فرنسا ويدافع عنها بكلّ قوّة. وقد أفرز ذلك كتاباً بعنوان

twitter @ baghdad_library

الجمهوريّة في فرنسا[12] قدّم فيه مُقتطفات من النصوص المميّزة للمذهب اللائكي الفرنسي، معتبراً إيّاه تتمّة لكتاب **فكرة الجمهوريّة.**

ج ـ علاقة الجمهورية كنظام حكم بالمؤسّسة العسكريّة. ويعبّر الكاتب عن أسفه لعدم إيلاء هذا الموضوع حقّه من البحث خلال الجمهورية الثالثة التي طبّقت فعلياً قانون التجنيد. وقد قام بهذا البحث بطلب من وزير الدفاع آنذاك ليبيّن دور المؤسسة العسكرية في الدفاع القومي والاستراتيجيا، وكذلك علاقتها بالدولة والمجتمع.

د ـ الجمهورية والنظريات السياسية والقانونية. ويعترف الكاتب بعدم تعمّقه في مسألة طبيعة الدولة من وجهة نظر قانونية ودستوريّة من أجل استخلاص المبدأ الموحّد لتلك النظريات.

ويمكن للقارئ المهتمّ بهذه البحوث أن يعود إلى النص الذي يستعرض فيه نيكوليه الملابسات السياسية والمدنية التي حفزّته للبحث في هذه المجالات.

2 ـ حدود «فكرة الجمهوريّة» من داخل الجمهوريّة الواقعيّة

إن هذا الكتاب موجّه إلى الفرنسيين أساساً. وهذا ما يؤكّده السياق الذي كتب فيه والهدف الذي يراهن عليه. أمّا الدافع الموضوعي لذلك فنجده في منطق الدولة ـ الأمة الذي تشبّع به الكاتب ودافع عنه إذ يحذّر في كتاب **مصنع أمّة** من سلبيات الاتحاد الأوروبي على الأمة الفرنسيّة. ويقوده هذا التوجّه في الرأي إلى حدّ الانحياز إلى منظور الحزب الراديكالي عندما يتناول بالنقد تاريخ

(12) Claude Nicolet, *La république en France: État des lieux* (Paris: Seuil, 1992).

فرنسا المعاصر، وهذا ما عيب عليه. لكن علينا أن نشير إلى أنّ الأمر يتعلّق بنزاع بين الاتجاهات السياسية الفرنسية حول تأويل التاريخ وهو جزء من الصراع على السلطة.

ولئن توجّه هذا الكتاب إلى الفرنسيين، فإنه يهمّنا نحن أيضاً كعلماء (لأن العالم يهمّه كلُّ ما يتعلق باختصاصه) ومواطنين في كيانات سياسية بعضها جمهوريّ. هذا الاهتمام يحدّده سبب بسيط وهو أنّ فرنسا الثورة والجمهوريّة والديمقراطية حاضرة بقوّة خلال التاريخ المُعاصر في مجريات الأحداث التي مرّت بنا. ولا جدال في أنّ ما ورد في هذا الكتاب يجعلنا ندرك عظمة الثورة الفرنسية كتجربة لإرساء الجمهورية ومؤسّساتها، ويعطينا فكرة عن عظمة الشعوب التي تصنع تاريخها بإرادتها.

تتمثل القيمة الجوهريّة لهذا الكتاب بالنسبة إلى القارئ العربي في مساعدته على تكوين فكرة عن تاريخ الجمهورية الفرنسية وكيفيّة تشكل علاقة السياسة بالدين والفلسفة والقانون والأدب والعلم داخل مجموع متجانس يعبّر عن تشبّع المؤلّف به. وهذا ما يمكن أن يُخفّف من ردود أفعال بعضنا الشرطية القائمة على «قراءة» موجّهة بأحكام مسبقة تغذّيها نرجسيّة دينيّة (أو على الأصحّ نرجسيّة الناطقين باسم الدين) توصد الباب أمام الفهم والنقد العقليين وتهدهد الكسل الفكري. ويبيّن هذا الكتاب تكوّن حريّة التفكير كمهد لبقية الحريات الأخرى داخل إطار تاريخي اجتماعي يقوم على العقل والعلم بعيداً عن المرجعيات اللاهوتية وهو يعطينا عن اللائكية معنى عميقاً ومعقّداً لكنه واضح، ويعطينا كذلك معنى إيجابياً عن العلاقة بين السياسة والعلم والتعليم وبين الفلسفة والمجتمع والأخلاق، وكم نحن في حاجة إلى الاطلاع على كلّ هذه المواضيع من خلال التجارب الأصيلة للشعوب ومن خلال أقلام أبنائها، لا لكي نتحوّل إلى أبواق دعاية لها، بل لكي نرى كيف يفكّرون في تاريخهم وفي تجاربهم،

twitter @ baghdad_library

ولنقارن بين كتاباتهم، لا لنقلّدهم في ما يكتبون ويفعلون، ولنستنبط ما يصلح لنا، ويستجيب لخصوصيتنا التي لا تتناقض مع الانتقاء واختيار ما يقبل التعميم من منطلق عقلنة السياسة.

وفي هذا الإطار لا يمكن إنكار أنّ فرنسا قامت بدور حاسم في توجيه تاريخ كثير من الشعوب، وحتّى في تشويهه عبر السياسة الاستعماريّة. لكن مهما يكن من أمر، فإن تاريخ فرنسا لن يكون تاريخنا، إذ يتنزّل ومعه تواريخ الشعوب الأوروبية والأفريقية والعربية واللاتينية في دائرة أوسع، وهي تاريخ الإنسانيّة. وانطلاقاً منه يمكن أن نتجاوز التصادم بين التواريخ المحلّية. ويمكن أن نتّبع منهجياً تمشي إدوارد سعيد في كتاب **الثقافة والإمبريالية** (2000) حين حاول إرساء نوع من التوازن بين الغرب والشرق مركّزاً على جهود مُثقّفي المستعمرات السابقة في سبيل غرس فضاء تواصلي وتحرّري. هذا الحلّ توصّل إليه سعيد بعد أن بيّن في كتاب **الاستشراق** (1978) وجود هوّة سحيقة تفصل بين خطاب المستشرقين وأهالي المستعمرات.

ثمّة إذاً بُعْدٌ جديد وثريّ يدعّم القراءة التنسيبيّة لهذا الأثر[13].

---

(13) يمكن نقد الفكرة الجمهوريّة من منطلقين لم نهتمّ بهما هنا وهما: أوّلاً، منظور الاتحاد الأوروبي وما حمله معه داخل المسار العولميّ من إضعاف للدولة الأمّة بمعناها الحديث الذي نجده في كتاب نيكوليه. انظر في هذا كتابات هابرماس السياسية وخاصة منها: Jürgen Habermas: *Après l'état-nation: Une nouvelle constellation politique* (Paris: Fayard, 2000), et *L'intégration républicaine: Essais de théorie politique* (Paris: Fayard, 1998).

ثانياً، المقارنة بين الفكرة الجمهورية الفرنسيّة و«الفكرة» الجمهورية الأميركية. وهذه المقاربة نجدها في كتابات دو توكفيل الذي ركز على مسألة الديمقراطية. ومن آخر ما كتب، انظر: Juliette Grange, *L'idée de république*, collection Agora (Paris: Pocket, 2008), et Pettit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*.

ويصبح الاختلاف في المنظور بيّناً بين الفرنسي وغير الفرنسي عندما ننتبه إلى أنّ ما يُعدُّ بداهة في وعي الكاتب المتشبّع بقيم أوروبية حديثة نشأت في تجانس مع الدولة الأمة، مثل مبادئ السيادة والمصلحة العامة والمصلحة القوميّة والمصلحة العليا للدولة ودور الدولة التحضيريّ للشعوب الأخرى ليس كذلك من زاوية نظر الأفريقي أو العربي أو الآسيوي أو اللاتيني المستعمرين سابقاً، والذين يدركون ببساطة أنها قد تكون بديهيات في تصوّرالفرنسي، ولكنها من منظور أعمّ ليست مطلقة، وهذا ما يؤكّده أن هذه المبادئ قد كانت وبالاً على شعوب أخرى في فترة الصراع الاستعماري على مناطق النفوذ بين شعوب أوروبا.

لو عدنا إلى النواقص التي اعترف بها الكاتب وذكرناها سابقاً للاحظنا أنّ المسألتين الأولى والثانية المتعلّقتين بالهويّة واللائكية تسمحان باستئناف التفكير من منطلق وضع الأقليات المنجرّ عن موجات الهجرة إلى فرنسا خلال الحقبة المعاصرة.

من هو الفرنسي؟ وما هي القومية الفرنسية؟ وما هي علاقة السياسة بالدين؟ أسئلة طُرحت من جديد عندما أصبحت الأقليات في فرنسا ما بعد الثورة مكوّناً ثابتاً لنسيجها الاجتماعي وظاهرة تستقطب الاهتمام. وهي أسئلة تهمّ الذاكرة كما تهمّ العلماء، إذ تتعلق بذاتية المعيش وبموضوعيّة كتابة التاريخ. إنها أسئلة عالقة بمسألة الاندماج والاعتراف إلى جانب تعلّقها بمسألة المعرفة. ولا أدلّ على صحّة ذلك في حاضر فرنسا من مشروع قانون 23 شباط/ فبراير 2005 الذي يفرض على مُدرسي التاريخ في مادته الرابعة بيان «الدور الإيجابي للحضور الفرنسي في ما وراء البحار، وخاصة في شمال أفريقيا». لقد كان مشروع القانون هذا مناسبة لاندلاع صراع ذاكرات بين أبناء المُستعمِرين (بكسر الميم) وأبناء المستعْمَرين (بفتح الميم)، غذّى

twitter @ baghdad_library

لمدّة طويلة وسائل الإعلام الفرنسيّة. وقد كان مشروع القانون هذا سبباً في تحرير العديد من المؤرّخين عريضة عبّروا فيها عن رفضهم التاريخ الرسمي المتحيّز الذي تريد الحكومة فرضه، والذي لم يكن إلا إحياءً لسياسة فيري المدافعة عن الوظيفة التحضيريّة للاستعمار خلال الجمهوريّة الثالثة. كما جرى تداول عريضة أخرى بعنوان «نحن أهالي الجمهوريّة» ضدّ التمييز في الشغل والسكن والإهانات الموجّهة إلى سكّان الضواحي. وقد تزامنت هذه العريضة مع أحداث عنف شهدتها أحواز العاصمة باريس[14].

هكذا يمكن أن نقول بأنّ القراءة النقدية للجمهوريّة انطلقت من صلب الجمهوريّة ذاتها: لقد فشلت الجمهورية في تحويل أهاليها وضحاياها إلى مواطنين متساوين مع غيرهم. ويشهد على ذلك حاضر الأحياء التي تؤويهم وارتفاع نسبة البطالة بينهم والانحراف المتفشّي بين كثير منهم. ومعلوم أنّ الأمر هنا يتعلّق بأزمة الديمقراطية الفرنسية التي تقوم على مبدأ المساواة. ويرفض المهمّشون طمس ذاكرتهم الجماعيّة التي تربط حاضرهم بماضيهم الكولونيالي وتفسّر جزءاً من بؤسهم الحالي، ويعبّرون على ذلك بالتمسّك بعاداتهم وعقائدهم كشكل من أشكال إثبات الهويّة. ويطالبون بحقوقهم على أساس الاعتراف بهذه الهويّة. وفي هذا الإطار تتنزّل ظاهرة لبس الحجاب أو النقاب في صفوف المهاجرين خاصة من شمال أفريقيا. وهكذا تطرح من جديد مسألة اللائكية القائمة على مبدأ الحريّة، ويطفو على السطح النموذج الأنجلوسكسوني بالنسبة إلى البعض كبديل للائكيّة الفرنسية.

---

(14) Jean-Pierre Chrétien, «Certitudes et quiproquos du débat colonial,» *Esprit*, no. 322, pp. 174-186.

نستخلص من هذه الفقرة أنّ المشاكل التي تعيشها الجمهوريّة حالياً من الداخل تُردّ تاريخياً إلى زمن حضور فرنسا في ما وراء البحار. وهذا ما يجعل تقييم الفكرة الجمهوريّة من الداخل في اتصال شديد بتقييمها من الخارج.

3 ـ حدود «فكرة الجمهوريّة» من خارج الجمهوريّة

إن القراءة النقديّة الجذريّة للجمهوريّة متأتّية من خارجها، وتعكس وجهة نظر المستعمَرين سابقاً وتتكامل مع النقد السابق. لقد أصبح من المسلّم به اليوم في القرن الحادي والعشرين النظر إلى الاستعمار أنّه يعني الاحتلال والإخضاع والهيمنة والتمييز العنصري والقتل والتنكيل، وأنه يغتصب المبادئ الجمهورية[15]. ولئن أشار الكاتب إلى بعض هذه الممارسات فقد فعل ذلك باقتضاب، وكأنّ الأمر يتعلّق بمجرّد كبوة في مسيرة الجمهوريّة المظفّرة. غير أن دراسات جادّة تؤكّد أن الاستعمار هو أساس الحداثة وليس نتيجتها[16].

ولعلّ هذا هو المعنى العميق لهذا الفقرة التي كتبها آدم سميث (Adam Smith) في **ثروة الأمم** (1776): «إنّ اكتشاف أميركا واكتشاف معبر إلى الهنود الشرقيين عبر رأس الرجاء الصالح هما الحدثان الأكثر أهمية والأدعى إلى الانتباه، واللّذان سيحفظهما تاريخ الجنس البشري، قد أنتجا آثاراً كبرى. غير أن ذلك جرى خلال مدّة وجيزة تراوحت بين قرنين وثلاثة قرون، أي منذ حدث الاكتشاف. وإنه من

---

(15) انظر مثلاً بول فيناي دوكتون، **عرق البرنوس: جرائم الاستعمار الفرنسي في عهد الجمهوريّة الثالثة**، تعريب الأزهر الماجري (تونس: المطبعة المغاربية للطباعة والإشهار، 2008).

(16) المصدر نفسه.

twitter @ baghdad_library

المستحيل أن ندرك كذلك جميع النتائج التي ستترتب على ذلك. وليس في مستطاع أيّ بشر مهما بلغ من الحكمة أن يتوقّع الحسنات أو النكبات التي يهيّئهما هذان الحدثان للناس في باقي الأزمان»[17]. ومعلوم أن اكتشاف «العالم الجديد» توازى مع استعماره. وليس ما حدث في القرن التاسع عشر إلا امتداداً لذلك.

تجدر الإشارة إلى أنّ الحداثة الغربيّة تقوم على انفصام بين المبادئ والممارسات، ويصحّ هذا أكثر على مستوى السياسة الخارجيّة. ولعلّ هذا ما أشار إليه مارك بيليسا (Marc Belissa)، في كتاب قيّم بعنوان **التآخي العالمي والمصلحة القوميّة** (1998)، حين كتب بأنّ «السياسة الواقعيّة [..] شيء آخرغير التطبيق الآلي للأفكار في فضاء الفلسفة الخالي»[18]. وتصحّ هذه الإشارة على الثورة عندما نقارن بين الوقائع والإعلانات وعلى الجمهوريّة عندما نقارن بين ممارساتها ومبادئها. ولعلّ رفع المصلحة **القومية** إلى درجة المبدأ هو التبرير الأساسي بين الحرص على تطبيق مبادئ الحرية والمساواة والأخوّة في الفضاء الداخلي للدولة، وعدم الاكتراث بذلك عندما يتعلق الأمر بالسياسة الخارجية في التعامل مع الشعوب الأخرى، إذ قد تقتضي المصلحة العمل ضدّ تلك المبادئ نفسها. وثمّة مثال يدعم ذلك ويحفظه التاريخ وهو يعود إلى نهاية القرن الثامن عشر: انتفض توسان لوفارتور (Toussaint Louverture) ـ مدفوعاً بمبادئ حقوق الإنسان والمواطن التي أعلنتها الثورة الفرنسية وأقرّت كونيتها ـ ضدّ

(17) Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. française par Joseph Garnier (Paris: Guillaumin libraires, 1859), T. 2, p. 417.

(18) Marc Belissa, *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795): Les cosmopolitiques du droit des gens* (Paris: Kimé, 1998), p. 15.

العبوديّة لكنه لقي هو وأتباعه أعنف قمع (قُبض عليه ومات في السجن) من قبل الثورة التي أصبحت بيد الإمبراطورية. ولعل هذا الحدث قد زرع أكبر قدر من الشكّ في كونية الفكرة الجمهورية الفرنسيّة على ضوء السياسة التطبيقية الخارجية وفي منظور غير الفرنسيين. ولم يتغيّر الأمر، بل تفاقم الوضع في القرن التاسع عشر الذي تحوّلت فيه فرنسا إلى قوة استعماريّة كبرى، إذ شاركت، إلى جانب دول أوروبية، في حركة استعمار مسعور مدفوع بأيديولوجيا تحضير الشعوب غير الأوروبية التي كانت تعتبرها بدائيّة. وقد ساهم في نشر هذه الأيديولوجيا المذهب الوضعي. وقد عاينّا في هذا الكتاب أنّ الوضعية كانت الفلسفة الرسمية للجمهورية الثالثة. ولئن كان أوغست كونت (Auguste Comte)، مؤسّس المذهب، يرى ضرورة توسّع فرنسا بواسطة الصناعة والتجارة، فإنّ فيري المشتغل بالسياسة التطبيقية كان يدافع عن التدخل العسكريّ العنيف لحفظ مصالح فرنسا **القوميّة** الاستراتيجية والاقتصاديّة.

يجد الاستعمار في منطق الدولة الأمة الحديثة تبريره كذلك في مبدأ **السيادة**، إذ إن الدولة الاستعمارية تبحث عن سيادتها المهدّدة دوماً بحالة حرب دائمة بين الشعوب والأمم، حالة اعتبرها فلاسفة السياسة المحدثون استمراراً للحالة الطبيعيّة في العلاقات بين الدول. ومن ثمّ تجد الدولة القومية نفسها مدفوعة بالحرص على ضمان سيادتها خارج حدودها التقليدية، وفي وجه دول أخرى وتخلق وضعاً جديداً على مختلف الأصعدة تكون فيه المركز وتفرض حالة تبعيّة شاملة على المستعمَرات.

لقد تحوّل شعار الجمهورية الأولى «الحرية والمساواة والأخوة» في ظلّ الجمهورية الثالثة وفي المستعمرات بالخصوص إلى واقع يتّسم بالإذلال والهرمية والإقصاء، إذ إن الاستعمار يُحدث أزمة

twitter @ baghdad_library

عميقة ودائمة في البلد المسُتَعمَر كما بيّن بالانديه[19] (Balandier) وهذه بعض مظاهر الأزمة:

- تحويل المستعمَرين إلى رعايا مقابل المستوطنين الذين يعاملون كمواطنين يتمتعون بحقوق أكثر من حقوقهم. ولا تخفى علينا الأحكام المسبقة العنصرية التي تتمحور حول القول بأن فرنسا ومن ثمّ أوروبا هي قطب الحضارة، وما المستعمَرون سوى بدو وبدائيين.

- تحويل المجتمع المستعمَر إلى مجرّد وسيلة إثراء للمستعمِرين ولبلادهم الأصلية. وثمّة مفكّرون مثل ديديرو وكوندورسيه وبنيامين كونستان (Benjamin Constant) وآدم سميث كتبوا عن فظاعات الاستعمار وتوسّعه الاستيطاني. أمّا توكفيل فقد عاين سنة 1847 أثر الآلة الاستعمارية على الجزائر حين كتب «لقد جعلنا المجتمع الإسلامي أشدّ بؤساً وأكثر تشتّتاً وأبعد في الجهل وأكثر بربرية ممّا كان عليه قبل أن يعرفنا»[20]. ولم يكتب ذلك من باب الاستنكار، بل لبيان ما يعتبره ضريبة يستوجبها الاستعمار. وكتب في موضع آخر من النص نفسه «غالباً ما سمعت في فرنسا أناساً أحترمهم، ولكنني لا أوافقهم، يقولون إن حرق المحاصيل الزراعية أمر بشع فضلاً على إفراغ مخازن الحبوب والتسلّط على العزّل رجالاً ونساءً وأطفالاً. إنّ هذه الأعمال في تقديري ضرورات مزعجة، غير أن كل شعب يريد

---

(19) Georges Balandier, «La situation coloniale: approche théorique,» *Cahiers internationaux de sociologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1951), vol. 11, pp. 44-79.

(20) Jennifer Pitts, *L'empire britannique, un modèle pour l'Algérie française: Nation et civilisation chez Tocqueville et John Stuart Mill*, dans: *L'esclavage, la colonisation, et après... France, États-Unis, Grande-Bretagne*, collectif sous la direction de Patrick Weil et Stéphane Dufois (Paris: Presses universitaires de France, 2005).

محاربة العرب يجد نفسه مجبراً على فعل ذلك»[21]. إنّ توكفيل المعجب بتجربة الديمقراطية في الطرف الآخر من المحيط الأطلسي، هذه الديمقراطية الأميركية التي قامت على حساب الملايين من السكان الأصليين، يقدّم نصائحه وخبرته الاستيطانية لصالح السياسة الواقعيّة لبلده من أجل إنجاح المشروع الاستعماري حتى يصدّ أطماع الإنجليز، المنافس الخطير لفرنسا في السيطرة على أفريقيا.

وكما كتب إنجلز عن الحضور الفرنسي في الجزائر: «إن استطعنا أن نأسف لتحطيم حرية البدو فيجب ألا ننسى أنهم شعب من السارقين تتمثّل أهمّ وسائل وجودهم بالهجوم على هؤلاء وأولئك... والاستيلاء على ما يجدونه، وقتل كل من يقاومهم وبيع بقية الأسرى عبيداً»[22]. ويؤكّد إنجلز في حكمه هذا القيم التي اصطنعها العقل الاستعماري دون أدنى حسّ نقدي، وألبسها للبدو. ويُعدّ وصفهم بأوصاف كهذه مُقدّمة ضروريّة للدفاع عن الدور التحديثي للاستعمار، وهو التمشّي نفسه الذي اتبعته الحملات الاستيطانية في العالم الجديد عندما صُوِّر سكان أميركا الأصليون بأنهم أشرار يتربّصون بالخيرات التي ينتجها المستوطنون. ولعلّ قول برودون، بأنّ الملكية سرقة، يصحّ على هذا السلوك الاستعماري، إذ إنّ الوافد يستولي على الأرض ويدّعي ملكيتها ويصف السكان الأصليين بأنّهم سارقون.

ومن دون سرد الأمثلة، إذ إنها كثيرة، ننبّه إلى أنّ الأدب الاستعماري غزير جدّاً. ونشير فقط إلى أنّ الاهتمام بمنحى الفكر هذا

---

(21) Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer: Sur la guerre et l'état colonial* (Paris: Fayard, 2005), p. 101.

(22) انظر أيضاً: Achille Mbembe, *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (Paris: Karthala, 2000).

twitter @ baghdad_library

ليس من قبيل إثارة النعرات، بل المقصود به توسيع النظر إلى الفكرة الجمهوريّة، وإثارة مسألة علاقة الذاكرة بكتابة التاريخ، وتأكيد تأثّر حقيقة التاريخ بتعدّدية الذوات المتدخّلة في بنائها، سواء كانت صانعة للأحداث أو مدوّنة لها أو متقبّلة. ولعلّ هذا التصوّر يستجيب للفكر الجمهوريّ الذي يطرح ـ كما بيّن ذلك نيكوليه نفسه في هذا الكتاب ـ مسائل تاريخ السياسة على بساط الرأي والحجاج. وقد لا يروق للبعض من الجانبين (المُستعمِر والمُستعمَر أو المستعمِر سابقاً والمستعمَر سابقاً) عرض الصفحات السوداء للاستعمار بتعلّة أنّه حمل رسالة تحديثيّة، أو بتعلّة أنّه صفحة مؤلمَة يجب طيّها. وإلى هؤلاء نقول إنّ التسامح لا يعني النسيان، وأن النسيان حين يُختار من الجهتين كحلّ للخروج من المشاكل المتعلّقة بالتاريخ، فإنّه لا يختلف عن سياسة تخفّي النعامة من الخطر. إنّه تنصّل من المسؤولية التي تشترك فيها جميع الأطراف. وكما أنّ التصالح والتجاوز لا يعني إنكار الخلافات السابقة أو تحييدها. إن كلّ هذا على مستوى المعيش. أمّا على الصعيد المعرفيّ، فإنّ الروح العلميّ يقتضي العمل على بناء حقيقة كونية. وهكذا ليس بوسع الفكرة الجمهورية ـ عندما ينظر إليها المواطن الفرنسيّ من داخل جمهوريّته، ويسلّم بداهة بمبدأ المصلحة الجماعيّة مثل كلود نيكوليه، هذا الجمهوري الراديكاليّ الذي يمجّد دور الجمهورية الثالثة ـ أن تتطابق مطابقة تامّة مع الفكرة الجمهوريّة في منظور المُستعمَر سابقاً ومواطن دولة فشلت في مشاريع التنمية، وتعاني من تبعيّة خانقة لمستعمِرها السابق[23]. إن

(23) ولا تتعلق التبعية بالاقتصاد والسياسة فحسب، بل تمسّ الفكر والثقافة أيضاً ولعلّ هذا ما يبرّر وجود كتابات نقدية تجعل هدفها اليوم تحرير العلوم والفلسفة من الرؤية الكولونياليّة، انظر مثلاً كتابات الأرجنتيني أنريك دوسيل (Enrique Dussel) حول التحرر والهندي الأميركي فين دولوريا (Jr. Vine Deloria). =

اللغة سياسة كما رأينا، ومن ثمّ لابدّ من إخضاع كلمات أصبحت اليوم من قبيل القوت اليومي للساسة مثل السيادة القومية والعولمة والشراكة والاتحاد الأوروبي والاستثمار، ومعاني هذه الكلمات تتأثر بزوايا النظر الخاضعة في النهاية إلى مصلحة ما.

خلاصة القول إنّ هذه المقاربة النقديّة تسير في اتجاه الكتابات الكولونيالية التي بدأت تتكاثر منذ الثمانينيات. وقد تناولناها في موضع آخر[24]، وتُعدُّ ردّة فعل على فشل عمليات التحديث في المستعمرات السابقة[25]، وعلى التاريخ الرسمي الذي يكتبه المنتصر معتمداً فيه على الانتقاء والتوجيه. إنها ضرب من بعث المنسي إلى السطح، واستحضار أحداث معيشة تسكن الذاكرة الجماعيّة. ويمثّل ذلك الشرط الضروري لنشأة رؤية علميّة جديدة تتجاوز هنات العقل الأداتي وتراهن على كونيّة إنسانيّة تاريخيّة. وعلى هذا الأساس تكون **فكرة الجمهوريّة** مشروعاً جديداً لكتابة غير إقصائية تدمج تعددية المنظورات في رؤية أشمل وأكثر موضوعيّة. ولعلّ مشروعاً كهذا

= إضافة إلى ذلك، وهذا موضوع آخر، يمكن القيام بمقارنة ليس هنا مجالها، ولكنها مهمة، بين الجمهورية الفرنسية والمستعمرات السابقة لفرنسا، والتي تبنّت مع الاستقلال السياسي نمط الدولة الفرنسية، غير أن ذلك أنتج نوعاً من الأنظمة الهجينة تتبنّى الديمقراطية كواجهة سياسية، ولكنّها لا تستجيب بدرجات متفاوتة بينها لخصائص الدولة الحديثة وهي: 1 ـ الفصل بين مصادر الخيرات العمومية والمتمسّكين بالسلطة السياسية. 2 ـ العلمنة التي هي أساس نشأة الدولة الأوروبية الحديثة. 3 ـ تحكّم الدولة في المصادر الضريبيّة واحتكار الإرغام المادّي.

(24) انظر: محسن الخوني، **التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، ط 2 (سوريا: دار الحوار، 2009)، خاصة تذييل الكتاب.

(25) انظر الدراسة الإستوريوغرافية القيمة حول تطوّر الكتابات عن الكولونياليّة منذ النصف الثاني من القرن العشرين: Frederick Cooper, «Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis le début des années 1950,» *Politix*, vol. 17, no. 66 (2004), pp. 17- 48.

twitter @ baghdad_library

يطرح على المؤرّخين إستوريوغرافيا تولي أهمية للكتابات النقدية الأخرى عن الجمهورية.

كلمة أخيرة تتعلّق بالترجمة. يقوم النص الفرنسي على الاستطراد وعلى كثرة الجمل الاعتراضية المطوّلة التي تكون أحياناً في حجم فقرات، وهي تحمل معلومات جزئيّة تتعلق بسياق التعبير في النصّ لا يمكننا اقتطاعها أو إخراجها في هوامش. ورغم أن فعلاً كهذا قد يُيسّر فهمها على القارئ، فإننا لم نتوجّه نحو هذا الاختيار، والسبب أنّ ذلك من شأنه أن يُحدث تغييراً في النصّ الأصلي من حيث الشكل. لذا وللأمانة على النص في شكله، تركنا الجمل كما هيّ واجتهدنا في إكسابها أسلوب الجملة العربية. كما يحمل النص كثيراً من عناوين الكتب باللّغة الفرنسية، تركناها كما هي لأنّ الكتاب ذا طابع علمي. ولا شكّ في أن ذلك يعين الباحث المهتمّ بهذه الإحالات حتى يبحث عنها مباشرة في مصادرها.

وفي النهاية أشكر كلّ من ساعدني على إخراج هذا العمل في هيئته الأخيرة وأخصّ بالذكر زوجتي شادية على قراءة النص ومراجعته الدقيقة، وكذلك ابنتي بلقيس التي ساعدتني على إنجاز الصيغة الالكترونية للنصّ. كما أتوجّه بشكري إلى أصدقائي بقسم العربيّة في المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، وهم الأساتذة نجاة اليحياوي، وإبراهيم العثماني، وخميس الورتاني، ونورالدين بنخود على قبول قراءة بعض الفصول وتنبيهي إلى ما تسرّب إليها من أخطاء. وأتوجّه كذلك بالشكر إلى الأصدقاء أساتذة الفرنسية السيدتين جودة الأندلسي، وحبيبة الدريدي، والسيد محمّد الدريدي على تذليل ما اعترضني من صعوبات تتصل ببعض صياغات اللغة الفرنسية، وكذلك الصديق مصطفى التليلي أستاذ التاريخ على ملاحظاته القيّمة بشأن بعض المسائل المتعلقة بتعريب المصطلح

التاريخي. وأتوجه بشكري، بصفة خاصة، إلى الأستاذ عبد العزيز لبيب على مراجعة الترجمة وتنبيهي إلى تصويبات عديدة. وليجدْ كل هؤلاء في هذا النصّ النهائيّ من الترجمة اعترافاً بالجميل في ما أصبت فيه، علماً أنّني وحدي المسؤول عمّا يمكن أن يرد فيه من أخطاء.

محسـن الخوني

خريف سنة 2010

twitter @ baghdad_library

توطئة

لقد آليت على نفسي، بعد نشري لكتيب عن الراديكالية، منذ خمس وعشرين سنة، وكنت عندئذٍ مبتدئاً، أن أعود في يوم ما إلى هذا الموضوع بتجربة مهنية وسياسية أكسبها الزمن بعضاً من الثراء. وعندما تمسّكت بهذه المراجعة الضرورية، إلى جانب أعمال أخرى، أدركت شيئاً فشيئاً أن السياق العام للمذاهب الجمهورية جدير بأن يدرس مجدّداً. ورغم بعض التردد، فقد انكببت مباشرة على هذا العمل مدفوعاً بتشجيع أصدقاء لي وزملاء مختصين في التاريخ المعاصر وفي القانون العام أو في علم السياسة. لقد كان مومسن (Mommsen) نفسه يقول: «إن العالم حزين وصغير بالنسبة إلى من لا يرى فيه سوى مسائل حسابية وسجلات لاتينية!». إضافة إلى ذلك، إنني إذ أتقيّد تقيّداً شديداً، على صعيد منهجي، بتاريخ الأفكار الفلسفية بفرنسا خلال القرن التاسع عشر لا أنوي الابتعاد بطريقة فيها الكثير من المجازفة عن موضوع أؤثر دراسته في التاريخ القديم. إنّا ننسى كذلك، من فرط زرعنا الاختلافات، وزن الحقبة الطويلة جدّاً، وكذلك الوحدة الضرورية للنوع البشري، والتي لا توجد فقط في الفضاء، بل أيضاً في الزمن. هذا على الأقل ما علّمنيه الجمهوريون الفرنسيون في حكمتهم التي أتبناها.

سيكون طول القائمة كبيراً لو ذكرت أسماء جميع أصدقائي وزملائي الذين تفضلوا بتشجيعي في هذا المسعى، وبالإجابة المستفيضة عن أسئلتي المتعلقة بالموضوع، وذلك بتأنّ يندر وجوده وبغياب الأحكام المسبقة المهنية. ومع ذلك أجدني مجبراً على ذكر أسماء أولئك الذين مدّوا إليّ يد العون بشكل متّصل ولافت. ومنهم من قبل حتى بقراءة كل المخطوط أو بعض منه. وأولهم بيار منديس فرانس (Pierre Mendès France) الذي أدرك جيداً أن هذا الكتاب قد كان كذلك اعترافاً متواضعاً بالجميل لشتى الدروس التي أسداها إليّ في السياسة والتاريخ والتمدّن، وببساطة في الأخلاق. والكتاب اعتراف بالجميل أيضاً للناشر بيار نورا (Pierre Nora) ولأستاذي بيار غيرال (Pierre Guiral) وزملائي وأصدقائي موريس آغولون (Maurice Agulhon) وجان كاربونييه (Jean Carbonnier) وجان دوبران (Jean Deprun) وفرانسوا فوريه (Francois Furet) وجان غودوميه (Jean Gaudemet) ولويس جيرار (Louis Girard) وأنطوان بروست (Antoine Prost) وأوديل رودال (Odile Rudelle) وغي تويلييه (Guy Thuillier). كما أشدِّد أيضاً على شكر مختلف مصالح الأرشيف أو المكتبات التي يسّرت لي بعضاً من بحوثي وأخص بالذكر الآنسة آني أنغريمي (Annie Angremy) والسيدة فلورانس كالو (Florence Callu) في المكتب الخاص بأرشيف المكتبة الوطنية والسيدة لوسي فافييه (Lucy Favier) في أرشيف فرنسا والآنسة كاترين سانتشزي (Catherine Schantzi) في أرشيف جنيف ومحافظي المكتبة البلدية لـ Saint-Dié والمدام دو أسيفيدو (de Acevedo) في أرشيف المذهب الوضعي لنهج مسيو لو برنس (Monsieur-le-Prince) وأعبّر عن عميق امتناني للسيدة فريسنيت فيري بيزاني (Fresnette Ferry-Pisani) التي أصرت على استضافتي في دارة فاشاروبت (Foucharupt) لأتفحّص بحرية الخزينة الخاصة لفرّي. وأخيراً، أشكر أيضاً الآنسة موزا

twitter @ baghdad_library

راسكولنيكوف (Mouza Raskolnikoff) الخبيرة في الإستوريوغرافيا وفي التاريخ القديم على مساعدتها لي كثيراً في التحقق من النص ومن الإحالات بما عهدناه فيها من حرص شديد على الدقة. كما لا يفوتني القول بأنّني وحدي المسؤول عن الأفكار التي يتضمنها هذا الكتاب وعن الهفوات التي قد تطرأ عليه.

كلود نيكوليه

أيلول/ سبتمبر 1979 ـ آذار/ مارس 1982

twitter @ baghdad_library

المقدمة

انعدام اليقين من الكلمات

أنوي البحث عمّا إذا كان لكلمة جمهورية من معنى في اللغة الفرنسية. إنّ فرنسا جمهورية. لكن الجمهورية غير فرنسا، وذلك لأنها في تاريخها الحديث الذي يقل عن القرنين كانت أيضاً مَلَكيّة مطلقة من الحق الإلهي مرّة. وكانت إمبراطورية مرّتين، وكانت ملكيّة دستورية مرّتين، وكانت «دولة» مرّة. هذا من دون الحديث عن الحقب التي لم تكن فيها شيئاً مذكوراً، أي عندما عاشت في ظلّ حكومات مؤقتة أو ثورية. إن فرنسا جمهورية، ولكنها عرفت رسمياً على الأقل خمس جمهوريات مختلفة مرقّمة على غرار ألقاب ملوكها. وإضافة إلى ذلك، إنَّ تعاقُب هذه الجمهوريات ليس له فقط قيمة كرونولوجية. هكذا من جمهوريّة إلى أخرى، ورغم أنّ كل ترتيب جديد يزعم في كلّ مرّة العودة إلى المنابع وإعادة المشروعية المُعطّلة، فإنه يعني أيضاً تغيّرات على صعيدي الاستلهام المذهبي والممارسة المؤسساتية. إنّ الجمهورية إذاً متعدّدة، وهي تتقدم مقنَّعة. لقد تحولت مرتين إلى «إمبراطورية»، وذلك بسبب تسلسل يعتقد البعض أن لا مفرّ منه. وباختلاف طفيف للمعنى أصبحت الجمهورية

الثالثة إمبراطورية بواسطة الغزو الكولونيالي. لقد بلغ بنا الأمر إلى أن حاولنا يوماً إقناع فرنسا بأن الملك الذي ارتقى سدّة حكمها في شخص لويس فيليب (Louis-Philippe)، كان يُمثّل «أفضل الجمهوريات».

ولكي نتفق يجب أن نعطي الجمهورية عدداً، قد لا ينتهي، من النعوت والصفات والإضافات. إنّها لعبة صغيرة يمكن أن تُفرح المؤرّخ أو المواطن أو تُحزنهما، كلّ حسب مزاجه. كانت لنا جمهوريات جورنديّة وجبلية وترميدورية وديراكتوريّة وقيصرية وإمبراطورية.

كما كانت لنا جمهورية دوقات. لكن كانت لنا أيضاً (كي نسقط عناوين الكتب الشهيرة) جمهورية رفاق، وجمهورية لجان، وجمهورية أساتذة، وجمهورية نوّاب. وكانت لنا جمهورية القرية، والجمهورية الريفية، وجمهورية كومونة باريس، وجمهوريات محافظة، وأخرى انتهازية وليبرالية وراديكالية وديمقراطية. وكانت لنا جمهورية بورجوازية وجمهوريات أخرى اجتماعية أو اشتراكية[1]: حقّاً إن الزوجة مُفْرِطَةُ الحُسْن.

وعلى العكس من ذلك، يبدو أن النعت جمهوري يجد، أحياناً، قيمة دقيقة وموحّدة. وهذا لا يعني أنّ النعت لا يتلاءم بدوره

(1) Daniel Halévy, *La république des ducs* (Paris: B. Grasset, 1937), t. 2: *La fin des notables*; Robert de Jouvenel, *La république des camarades*, nouvelle éd. (Paris: B. Grasset, 1924); Albert Thibaudet, *La république des professeurs* (Paris: B. Grasset, 1927); Daniel Halévy, *La république des comités, essai d'histoire contemporaine, 1895-1934* (Paris: B. Grasset, 1934); Roger Priouret: *La république des partis* (Paris: [s. n.], 1947), et *La république des députés* (Paris: B. Grasset, 1959), et M. Agulhon, *La république au village: Les populations du-Var de la révolution à la seconde république* (Paris: Plon, 1970).

twitter @ baghdad_library

ـ مثل الاسم المشتقّ منه ـ مع الصفات التي لو عبّرنا عنها باستعارات من سجل الألوان لقلنا إنها قوس قزح. تمدّنا مدوّنة الأحزاب السياسية بأمثلة جيدة مثل «الحزب الجمهوري الراديكالي والراديكالي الاشتراكي». ومع ذلك، وحتى في هذه المادة السياسية الصارمة، ورغم الفوارق الدقيقة والمتعدّدة التي ذكرتها، فإنّ للفظ «جمهوريّ»، في التقليد الفرنسي، قيمة موحّدة وتمييزية دقيقة. إنّ عبارتي «نداء للجمهوريين» و«الحزب الجمهوري» إجرائيّتان. ونصادف العبارة الثانية أيضاً، سنة 1924، تُعبّر عن مجموع اليسار الموحّد في الكارتل، باستثناء الشيوعيين ورجال الدين الذين كانوا مبدئياً منضمّين إلى النظام. وفي ما أبعد من اضطرابات الحرب والمقاومة، نشأ من جديد، سنة 1956، التحالف نفسه تقريباً، وبصورة معبّرة، تحت شعار سريع الزوال، شعار «الجبهة الجمهورية». والأفضل من ذلك، يُلاحظ فعلاً أنّ كلمة جمهوريّ، حين تُستعمل مفردة، تخدم على نحو أكثر جدّية الوصف التاريخي الدقيق للمؤسّسات الاجتماعية والسياسية وأيضاً، وهذا يثير الفضول، للمسارات الذهنية. ثمّة، على سبيل المثال، **قانون عام وقانون إداري**، وهما بالتأكيد جمهوريان، وقد أنشئا كذلك، وكذلك يُدرّسان. لا بل ثمّة أيضاً **قانون مدني** جمهوري وقع فكّ ارتباطه عبر الأزمنة بالقانون المدني النابليوني، المدين جداً للجمهورية الأولى.

ولكنّنا سنعثر، لو تابعنا تحقيقنا الدلالي والتاريخي، على ما هو أفضل من ذلك: ثمة «علم» جمهوري كتب عنه بيّو فارين (Billaud-Varenne) منذ 1793 **المبادئ الأوّلية** بالمعنى البيداغوجي للعبارة. وهنالك **فلسفة** جمهورية اهتمت بها برامج التعليم. وهنالك، على وجه الخصوص، **أخلاق** جمهورية تزخر بالتعاليم المسيحية على جميع المستويات والدرجات الكهنوتية. وثمة تقليد جمهوري ومذهب جمهوري ونظرية جمهورية: إنّها ليست مجرّد رؤى فكرية، بل هي

سجل لأدب يتميّز كلّه بالمثابرة. وهذه الآراء والمذاهب والمؤسسات تتعارض، كما هي وفق السياق، مع آراء توصف حسب الحالات بأنها مسيحية أو دينية، أو توصف أيضاً بالميتافيزيقية أو الاشتراكية أو الماركسية أو الفاشية أو «التوتاليتارية». وهكذا نقول إن لكلمة جمهوري قيمة أيديولوجية، وإنّها لا تكتفي بوصف منظومة مؤسّساتية أو اتجاه سياسي، بل تزعم التعبير ـ على غرار كل أيديولوجيا ـ عن موقف ذهني، وعن حضور ما في العالم وعن تفسير له، وعن تصرّف قائم أو يجب أن يقوم به جميع المنتمين إليه. واللافت أن هذه الكلمة التي يبدو أنّ ابتذالها قد اشتدّ في فرنسا تحافظ، رغم كل شيء، على سلامة تلك الاستعدادات العاطفية التي تجعل الفرد يقظاً ومشنّفاً أذنيه بمجرّد سماعه لها. إذ لا يُتوسّل بالجمهورية في الخطاب السياسي الفرنسي إلا نادراً، وذلك عندما تكون القضايا الجوهرية خلف الاضطرابات والتعلات مُهدّدة حقّاً. ولهذا السبب بالذات لم تذكر هذه الكلمة تماماً أو لم تذكر إلا لماماً خلال سنة 1968. هكذا وقعت، على مدار القرن الماضي، تهيئة «حالة روحية» أو قُل «روحاً» جمهوريّاً تنوّع تحديدها من قبل المدرسة والصحافة والكتاب، وربما الأدب على وجه الخصوص. إنها كلمة بلغت من الدقة درجة كافية بحيث يُمكن لأجيال كاملة من الفرنسيين أن تُدرك ذاتها من خلالها وأن تُخلص لها. وهي، رغم ذلك، كلمة فضفاضة ومتنوعة إلى درجة إثارة التساؤل الجادّ عن منابعها وأسسها وعن مكوّناتها وحدودها وحتّى عن قيمتها.

الذاكرة وعلم الدلالة

يودّ هذا الكتاب أن يجيب عن بعض من الأسئلة التالية. لكن إن كان من حقّ كل واحد أن يُسائل نفسه وأن يقترح على الآخرين إجابة أو عناصر إجابة، فإن ذلك سيثير بعض الشكوك. ويعني ذلك، أنه

twitter @ baghdad_library

يجب، بدءاً، تعيين موضوع القول وتحديده وإيضاح المقصد من البحث فيه وإحكام مناهجه. وإن صعوبة هذا المشروع تلزمنا، إذاً، بالتواضع. إن كان التكلم حقّاً فإننا لا نستطيع ممارسته، والحق يقال، إلا إذا حاولنا أن نقول كلاماً معقولاً. وذلك باختيار لغة. ولتكن، لو شئنا، لغة المؤرّخ. والأمر يتعلق إذاً بصياغة تاريخ الجمهورية في فرنسا. ولا يتعلّق الأمر بالجمهورية القائمة فعلاً والمتجسّدة في الأحداث، وفي الناس، وفي المؤسسات، وفي الممارسات الاجتماعية أو السياسية: إن مثل هذا المشروع يتجاوز، بالتأكيد، قواي وقدراتي. ومع ذلك، فقد حازت هذه المادّة على زخم من الإيضاح ومن استكشاف مجموع عناصر هذا الواقع الذي يقوم به دوماً، على أفضل نحو، المؤرّخون وعلماء السياسة أو السوسيولوجيون المحترفون، إلى حدّ أنّ المعرفة بها تتحسن قُدُماً. وإنه من التفاهة أن أدّعي طرق الموضوع على هذا النحو.

وفي المقابل، يكون من الأيسر، وربّما من الأكثر جدّة، أن نحمل تاريخ الجمهورية محمل الأيديولوجيا، أي نأخذه على أنّه رأي و**تمثّل**. إلا أنّه يمكن إنشاء تاريخ الأيديولوجيا بطرائق عديدة. ويمكن محاولة دراسة الانتشار الفعلي والتقبّل اللاواعي، إن صحّ القول، لهذه الأيديولوجيا في مجتمع مُعطى. ومن وجهة النظر هذه تكون الدراسة الشاملة لـ «المنابع» الفكرية مثلما فعل دانيال مورنيه (Daniel Mornet) في دراسته الرائدة في زمنها، قد اهتمت بأثر الجمهور في الثورة الفرنسية[2]. إنّ تفحّص التقويمات الفلكية والصحف والروايات الرخيصة الأثمان أو قوائم المكتبات الخاصة

(2) انظر بالخصوص دراسته: *Les origines intellectuelles de la révolution française, 1715-1787* (Paris: Alençon, 1933).

والعموميّة يُعدّ أبلغ دلالة من قراءة المؤلّفات الرائعة أو من التحليل المفصّل لمحتواها. وتنضاف إلى هذه المناهج العليمة، المشهود لها، مناهج أخرى أكثر جدّة للّسانيات التاريخية أو السياسية بشكل خاص(3). وسواء انطبقت على «كاتب» معيّن أو على **متن** من النصوص الواضحة والمعبّرة عن وسط (صحيفة) أو عن وضعية (نداءات انتخابية مثلاً) فهي تنطلق دوماً من وقائع لغويّة. غير أنها تنتهي دوماً إلى السياسة أو الأيديولوجيا كاشفة وفق مهارة الباحث تارة عن الوساوس اللاواعية أو الروابط الخفية لـ «خطاب ما»، وطوراً عن «عصر من التشتت» الاجتماعي للكلمات والمفاهيم والأفكار(4). والأمر يتعلق، في كلتا الحالتين، بتقدير **التقبل** الواعي أو اللاواعي، على صعيد الأفراد والجماعات الاجتماعية، لخطاب

---

(3) في سبيل عرض عام للمسائل والمناهج، انظر مثلاً: R. Robin, *Histoire et linguistique* (Paris: [s. n.], 1973).

(4) انظر الدراسات الكلاسيكية: J. Dubois, *Le vocabulaire politique et social de la France de 1869 à 1872* (Paris: [s. n.], 1962); J.- P. Faye, *Langages totalitaires* (Paris: [s. n.], 1973); A. Prost, *Vocabulaire des proclamations électorales de 1881, 1885 et 1889* (Paris: [s. n.], 1974).

وانظر أيضاً أعمال l'institut de la langue française à l'école normale supérieure de Saint-Cloud,

بشأن تيمة «Lexicologie et textes politiques».

انظر على سبيل المثال: S. Bonnafous, J.-P. Honoré et M. Tournier, *La désignation socio-politique en France de 1879 à 1914*, polycopié Saint-Cloud, 1980 (2éd., 1981),

وكذلك مختلف المساهمات في الملتقى الدولي الثاني حول «علم ألفاظ السياسة في الفرنسية الحديثة» التي تصدرها في مجلة *Mots*. ومن بين ما يمكن الإحالة إليه حول استعمال هذه المناهج في ميدان العصور القديمة: *Atti del Convegno sulla lessicografia politica e giuridica nel Campo delle scienze dell'antichità* (Turin: [s. n.], 1980), et notamment Claude Nicolet, «Lexicographie politique et histoire romaine: Problèmes de méthode et directions de recherches,» pp. 19-46.

twitter @ baghdad_library

ما ولدرجة نفاذه. لكن هذا لا يجدي شيئاً، أو يكاد لا يسهم في فهم هذه الأيديولوجيا في ذاتها. مع ذلك، فإنّ الأيديولوجيا، التي يتمّ تعريفها باعتبارها لغة، تُدرَس إجمالاً بوصفها ظاهرة اجتماعية، وذلك على صعيد إنتاجها وانتشارها واستبطانها.

هذه المناهج مفيدة جدّاً، ونتائجها مستساغة. غير أن امتناعها عنّي كان بديهياً. وإلى حدّ الآن، كان نادراً تطبيقها على هذه المذاهب الجمهورية الفرنسية التي تسترعي انتباهي، رغم وجود استثناءات بارزة سنذكرها لاحقاً. لقد كان من واجبي إما أن أقوم بنفسي بتحقيقات لا أمتلك، في سبيلها، الدراية ولا الوقت ولا الوسائل، أو أن أنبّه إلى ذلك وأترقب النتائج. وليس هذا من مشاغلي. وكان ثمّة أسباب أخرى تلزمني أيضاً بالبحث عن موضوع ومنهج آخرين. وسواء قلت ما سيأتي في كلمة واحدة أو في مئة كلمة، فإن هذه الأفكار أو هذه الأيديولوجيا كانت تهمّني لذاتها وليس ذلك فقط من أجل القيمة **الموضوعية** ـ التي تأتّى للتاريخ أن يعيّنها لها ـ بل بسبب تماسكها وسعتها وحدودها **الذاتية** لدى من اخترعها وعلّمها. وبتعبير آخر، إن كان من البداهة أنّ السياسة لغة، فإنه يجب على هذه اللّغة، مثل كل لغة، وهذا ما أريده، أن لا تساعد فقط على البوح بـ «لاوعي» ما لأنّني، والحق يقال، لا أرتقب منه شيئاً يذكر، بل على هذه اللغة أن تساعد، أيضاً، على «مفصلة» سلسلة من الأفكار الواعية بقدر الإمكان. وعلى كلّ حال، إن لم يكن الأمر على هذا المنوال، وعجزت الأفكار عن أن تكون صحيحة أو خاطئة، ولم تفلح السياسات في أن تكون طيّبة أو سيّئة، فلماذا نهتم بها إذاً؟ إنّ موضوع كتابنا هو، في المقام الأوّل، هذا الانتقال من اللغة إلى الأفكار، ثم التقييم النقدي لتلك الأفكار.

ثمّة سببان يجعلان من السياسة لغة. فنحن، من جهة، نحاول، بواسطة الكلمات، تثبيت القواعد والتعبير عن الحاجات الواقعية. ونحاول بالكلمات، وداخل نظم الرأي، تجميع وتحريك القوى التي عليها أن تتعاضد في النقاشات، ثم في اتّخاذ القرار. وذلك يتبيّن من خلال تواتر استعمال كلمات من قبيل «التعبير» و«التمثيل»، وهي كلمات نجدها في المعجمية الدستورية ذاتها ـ لنذكر مثلاً تعريف الأحزاب التي «تلتقي حول ما يعرب عنه الاقتراع» كما ورد في دستور 1958[5] ـ أو من خلال الدور الذي قام به، منذ 1789، تعريف حرية الرأي و**التعبير** وضماناته وتقييداته.

إنّ السياسة من جهة أخرى لغةٌ عند النظر إلى لفظها من زاوية نظرية الرموز، فما تقنّنه أو تنشئه من علاقات، وما ترسيه من إجراءات قانونية أو فعلية، والعادات التي تجريها، تمثل جميعها رسائل ضمنية، وتمثّل، في المحصّلة، مدوّنة حقيقية من العلاقات الفردية والجماعية، تتداخل في العلاقات الاجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة. إن الكلام المتمفصل سواءً كان مكتوباً أو منطوقاً أو أيضاً مرئياً ـ وهو ليس بالجدّة التي توهمنا بها وسائل الإعلام ـ يمثل، في نهاية الأمر، نسيج السياسة، مثله في ذلك مثل قواعد القانون.

إن مجموع العلاقات السياسية، كما تمارس في الواقع ـ سواء جرى التعبير عنها أو السكوت عنها بعناية ـ تشكل، هي أيضاً، لغة من درجة ثانية، لغة تستطيع أن تُلهمنا، لو استطعنا فكّ رموزها.

(5) دستور 4 تشرين الأول/ أكتوبر 1958، الفصل الأول، المادة 4 في: *Les constitutions de la France depuis 1789*, présentation de J. Godechot (Paris: [s. n.], 1970), p. 425.

twitter @ baghdad_library

وبذلك يكون الرجوع إلى علم الدلالة أمراً ضرورياً لفهم الحياة السياسية لشعب ما. غير أنّ الكلمات ليست بريئة. إن الدراسات اللسانية أو المتعلقة بتأليف المعاجم السياسية، والتي يجب القيام بها وفق أحدث المناهج على الإطلاق (المناهج الإحصائية أو تلك القائمة على تحليل المضمون)، لا تستطيع تجاهل مختلف مستويات الدلالة التي تتداخل كلما تعلّق الأمر بالسياسة. وإنّه من الأمور المؤكّدة أن تكون الكلمات، في ذاتها، وإن صح القول بشكل غير واعٍ، موضوع انزياحات دلالية، أو حاملة لمعنى مستقلّ عن معناها الواقعي. لكن مهما كانت القوة الانفعالية للكلمات فإنها تتمفصل دائماً داخل لغة متناسقة، إلى حدّ ما، وتدّعي أيضاً تبليغ **أفكار**. واللغة السياسية الفرنسية تمارس، منذ القرن التاسع عشر، بعض السحر. وسنرى، بشكل خاص، أنّ «الخطاب الجمهوري» ـ الذي قد وعى بهذا الضرب من المشاكل وعياً شديداً ـ هو خطاب يريد أن يكون عقلياً للغاية. وبناء على ذلك، لا نستطيع فصل الكلمات عن الخطابات التي تُكوّنها. وعلينا البحث عن متغيرات الضمني في مستوى آخر. إضافة إلى ذلك، لا يمكن الشروع في إقامة علم دلالة سياسي من هذا القبيل إلا في التاريخ وبالتاريخ، أي في استمرارية زمنية تكون فيها مفاهيم الذاكرة أوالنسيان، أو التقليد (ويستتبع هذا فحص وسائل الإخبار والتعليم) ذات طابع جوهريّ. وهنا أيضاً لا تمثل الحالة الفرنسية استثناء. لكن «الذاكرة» الفرنسية منفصمة على وجه الخصوص، واللجوء إلى التاريخ والتقليد، في الخطابات السياسية متناقض على وجه خاص. ولو صدّقنا الخطاب السياسي الفرنسي لرأينا أنّ إثبات النداء الملحّ المتعلق بمسألة الوحدة والحاضر، في اليسار كما في اليمين، يتراكب مع الإقرار بثنائية غير قابلة للاختزال والتي نرجعها أحياناً ـ كما فعل الأباتي دوبو (l'abbé Dubos) أو بولانفيلييه (Boulainvilliers) في القرن الثامن عشر ـ إلى

جذورها الضاربة في القدم[6]. إنّ كل شيء يحدث كما لو أن فرنسا قد اصطنعت لنفسها ذاكرتين، مؤلفَة من جديد وعلى أرضية واحدة، ومن الماضي نفسه، تاريخين خياليين متعارضين. إن التمسك بالوحدة، في مثل هذا السياق، لا يمكن أن يكون سوى وحدة صفّ في معركة، وحدة مفروضة على الآخر، وإذا صحّ القول منتزعة منه. وتصدر عن الخطابات السياسية ترميزات مختلفة موزّعة بين الرغبة في انتزاع ماضٍ، وفرض طريقة جديدة هي في الوقت ذاته إتمام لتاريخ بأكمله ووعد بمستقبل بلا تاريخ.

«الأمة» و«الديمقراطية» و«الثورة» و«الجمهورية»: كلمات رحّالة

بالقدر الذي لا نستطيع معه أن نطمع في القيام بدراسة شاملة حول الدلالة السياسية الفرنسية لا نسطيع تفحّص الذاكرتين التاريخيتين أو الثلاث التي تنبثق من مختلف التقاليد السياسية الفرنسية ومن بينها تلك التي ينقلها التعليم الرسمي. إنّ الدراسات المفصّلة التي يجب الارتكاز عليها للوصول إلى خلاصات وثيقة الصلة بالموضوع مشتتة ونادرة جدّاً. بيد أن تآليف علماء اللغة، مثل بروست، أو المؤرّخين، مثل دوبوا، وكذلك البحوث الجارية في Saint-Cloud، تبيّن كلُّها المسلك[7]. يجب بطبيعة الحال، في كلّ

---

(6) مسألة الثنائية، هذه المعالجة مراراً وتكراراً، قد وقع تناولها بصفة مدهشة من قبل السويسري بول سايبل (Paul Seippel) صاحب كتاب *Les deux Frances et leurs origines historiques* سنة 1905 وأتمّه سنة 1906 بآخر عنوانه *La critique des deux Frances* وقد قام السويسري الآخر فكتور جيرو (Victor Giraud) بإيضاح معتدل للمسألة في النص ذي العنوان الفطن: «La troisième France» (dans: V. Giraud, *Livres et questions d'aujourd'hui* (Paris: [s. n.], 1907), pp. 157-192).

(7) [ص 58 الهامش 4].

twitter @ baghdad_library

حين وفي كل مناسبة، أن نميّز الكلمات والأفكار الأكثر استعمالاً وأن ننظر في مدى تكرارها، وأيضاً في علاقاتها المتبادلة. سنستخلص، عندئذٍ، وبصورة مؤكّدة، ثوابت أو قطيعات ذات معنى، مثل الخطاب الملكي والجمهوري، حيث تكون البصمات والتتابعات، المدروسة في تطوّرها الإحصائي، ذات معنى. ويمكن ذكر بعض الأمثلة المعروفة. لنبدأ مثلاً بكلمة أمّة: إنّها توجد، بالتأكيد، في ظل النظام القديم، إلا أنها أخذت، مع الثورة، تحتلّ مكاناً مركزياً، وتتمتع بالتحويل القانوني والانفعالي الذي مكّن من نقل أوصاف السيادة من شخص الملك إلى هذا الكيان الجمعي الجديد. وهكذا تفرض الكلمة نفسها في مركز القانون العام الجديد[8] من دون أن يكون تعريفها ضرورياً أو ممكناً. إن صيحة فالمي (Valmy) «لتحيا الأمة» رمز جمعي، تتكثف فيه قيمة مضاعفة، تاريخية وإقليمية، بل تكاد تكون عرقية (لأن الأمة الفرنسية تذرّعت بهذه القيمة في مواجهة عسكرية). ولهذه الصيحة، أيضاً، قيمة سياسية، فهي صيحة تعبئة **لنظام** جديد. وكان على اليمين أن يترقب طويلاً كي يؤيّد على صعيد اللغة هذه الطاقة المتعدّدة: فميثاق سنة 1814 لا يعترف إلا بالملك والدولة و«الخاصية الفرنسية» والشعب. أمّا كلمة الأمة فلم تُحرز هذا الاعتراف، إذ رغم وجودها، فإن المدافعين عن الملوك الشرعيين كانوا ينكرونها في خطاباتهم. في عهد ملكية تموز، ومن دون أن تظهر الكلمة في ميثاق سنة 1830، تبنّى اليمين والوسط الليبراليان (دائماً وبحساسية أقلّ وباستثناء

---

(8) لنعد مثلاً إلى دستور 1791، «السيادة واحدة، لا تتجزأ، ولا تستلب ولا تسقط بمرور الزمن. وهي ملك للأمّة. لا يجوز لأي قسم من الشعب ولا لأيّ فرد أن يحتكر ممارستها»، أما بالنسبة إلى نص دساتير فرنسا، منذ 1789، فيفضّل الرجوع في الوقت نفسه إلى طبعة: L. Duguit, H. Monnier et R. Bonnard, 7 éd. (Paris: [s. n.], 1952),
وإلى طبعة: J. Godechot, Paris, 1970.

الملكيين) من غير تحفّظ، الكلمة وأيديولوجيتها: وترمز الألوان **القومية** الثلاثة إلى ذلك. إن كتّاباً سياسيين مثل لافيريار (Laferrière) أو سورينيي (Serrigny) ينعتون، صراحة، نظام لويس فيليب بـ «الملكية الدستورية والقومية»[9]. وبطبيعة الحال واصل الجمهوريون اعتمادها ركيزة لنظرياتهم في السيادة ـ غير أن إتمام ذلك كان يتطلب تأكيداً لكلمة «جمهورية» وتوضيحاً لكون السيادة القومية هي أيضاً سيادة الشعب ـ مع احتمال تفسير السبب الذي يجعل الشعب المتمتّع بها لا يستطيع ممارستها. لقد ظلّت كلمة أمّة طيلة فترة الإمبراطورية الثانية عائمة وغير يقينية بين مختلف الأسر السياسية. وإجمالاً أصبحت هذه الكلمة، في ذلك العهد، نوعاً من التراث المشترك إذ كانت قيمتها التمييزية أقلّ كثيراً، وبشكل واضح، من قيمة كلمات «الجمهورية» و«الديمقراطية» أو «الحرية». وبقيت السلطات القائمة (من روهر (Rouher) إلى الإمبراطور) تستعملها بالمعنى الدستوري كمصدر للمشروعية. وإن جمهوريّاً مثل لوكونت دو ليل (Leconte de Lisle) بقي يستعملها في سنة 1870 كمرادف لعبارة «جسم اجتماعي»[10].

وجاءت صدمة سنة 1870 لتقلب بعمق هذا التطور الدلالي. أشار ماركس، منذ سنة 1848، إلى معنى «بورجوازيّ» تحمله كلمة قومي، معنى شبيه بمعنى «وطني» أو حتى «شوفيني». وهكذا سيرتقي هذا المعنى، مجدّداً، إلى المنزلة الأولى، فقد تشبّث به

---

(9) F. Laferrière, *Histoire du droit français* (Paris: [s. n.], 1838), 2 vols.; D. Serrigny, *Traité du droit public des français, précédé d'une introduction sur les fondements des sociétés politiques* (Paris: [s. n.], 1846), 2 vols.

(10) Dubois, *Le vocabulaire politique et social de la France de 1869 à 1872*, p. 90.

twitter @ baghdad_library

جمهوريّو حكومة الدفاع القومي، الذين اعتقدوا أنهم يحذون حذو الـ 93، كما تشبّث به جميع الذين أغاظتهم الهزيمة ومعاهدة فرساي. ومن ثم، انطلق، من جديد، البحث عن «قومية» فرنسية سيتساءل عنها رينان (Renan) وكاين (Caine) من جديد البحث عن «قومية» فرنسية انهم يحذون حذو الـ93 كما تشبث به مع احتمال تفسير أو فوستيل دو كولانج (Fustel de Coulanges). ولن تنكر هذه النزعة القومية شيئاً من الوطنية الثورية، لكن ستكون أيديولوجيا اليمين مُعادية في الغالب للجمهوريّة وذلك في الوقت نفسه بتمييز الأمة عن الأنظمة المؤقتة ـ وخاصة عن الجمهورية ـ وبرفض الأيديولوجيات الكونويّة أو الدولية، وأخيراً بإيجاد الجذور العرقية لأمّة النظام القديم، وذلك بشكل مثقل بديون المكاسب الملتبسة للداروينية. ومن دون شكّ فإنّ الأغلبية الساحقة، من الجمهوريين ومن بعض الاشتراكيين والمعتدلين مروراً بالراديكاليين، ظلّت وفيّة **للنزعة** القومية في نموذجها الثوري. وقد كان رجال القانون، الجمهوريون مثل إيسمان (Esmein)، إمّا يكتفون بالحديث عن السيادة القومية، وإمّا يرفضون ـ مثل دوغيت الذي استعاد مذهب رينان المؤسّس على الرضاء والإرادة والتقاليد ـ كلّ علاقة بين العرق والأمة، ويسعون، في آخر المطاف، إلى حصر التعريف في جماعة مواطني الحاضر **والمستقبل**. وهذا أمر صحيح. إنّه أمر بليغ في معناه، أن يفضّل الجمهوريون، وخاصة اليسار انطلاقاً من البولانجية، الالتجاء، عند الحاجة، إلى كلمة «وطني» أو «وطنية» للتعبير عن التمسك بالوحدة القومية. إنّ كلمة **أمة**، إذاً، مثلها مثل كلمات أخرى، هي، في مجال السياسة، كلمة مترحّلة.

وليست رحلات كلمة «ديمقراطية» أقلّ أهمية. في ظل النظام القديم، كان من الواضح أن ليس لها إلا قيمة استذكارية وأكاديمية: فهي لا تُستعمل إلا للحديث عن النظم السياسية للعصور القديمة،

وذلك تقليداً للفلسفة السياسية الإغريقية حيث يشارك الشعب (أي مجموع المواطنين)، بشكل مباشر نسبياً، في الحكم. وبهذا المعنى نظر كلّ من مابلي وروسو إلى الكلمة ـ ونعلم أنّ الأخير قد اعترف بأن الديمقراطية «إلهية» ومستحيلة. وبقي هذا المعنى، في ظلّ الثورة دوماً، مؤكداً مع الاستناد، ضرورة، إلى العصور القديمة[11]: الديمقراطية هي الحكم الشعبي مجسّداً في الجمهورية ـ وليس بالتأكيد أيّ جمهورية، بل هي الجمهورية الفرنسية. لقد جعل روبسبيير ـ هذا الروسّويّ والقارئ أيضاً، مثل كلّ عصره، لمونتسكيو (Montesquieu) ـ من الفضيلة نبضاً جوهرياً لهذا الحكم الديمقراطي. لكنه يعبُر، بحركة سريعة وطبيعية، من الفضيلة إلى حبّ الوطن، ومن حبّ الوطن إلى حبّ المساواة. وهكذا نرى التمهيد لأول تحوّل في قيمة هذه الكلمة: فمن اللحظة التي يمكن فيها استخلاص محصّلة الثورة، أي منذ نشأة الإمبراطورية والقانون المدني، نسلّم بأن الثورة أرست «الديمقراطية» في فرنسا، وهذا هو المعنى الذي سيجعله توكفيل شعبياً بطريقة لامعة. وذلك بفضل عنوان كتابه الأول *De la démocratie en Amérique* وأيضاً من خلال كامل كتابه *L'ancien régime et la révolution*. إن الديمقراطية التي لها، من هنا فصاعداً، نقاط اشتراك قليلة مع الحكم، هي، ببساطة، «المساواة في الشروط»، ولا يعني هذا المساواة في الحظوظ والوظائف، لكن المعنى الدقيق لذلك هو المساواة القانونية، أو لنقل المساواة الاجتماعية، بالمعنى الذي يسنده المنزع **السلوكي** للكلمة.

---

(11) انظر على سبيل المثال روبسبيير في خطاب 5 شباط/ فبراير 1794 «في المبادئ التي يجب أن تقود الجمعية التأسيسية في الإدارة الداخلية للجمهورية» في: *Textes choisis,* coll. «Les classiques du peuple» (Paris: Éd. sociales, 1958), vol. 3, p. 114 sqq.

twitter @ baghdad_library

تتقابل كلمة «ديمقراطية»، بالتأكيد، مع كلمة «فيودالية»، لكن أيضاً مع كلمة «بورجوازية» أو كلمة «ثراء»[12]. إنّ الديمقراطية هي المجتمع من دون طبقات مغلقة ومن دون مراتب، وهي انفتاح الأبواب أمام الجميع لتقلّد الوظائف العمومية، وغياب حق الصدارة وحق الشرف، وغياب الأحكام المسبقة المتعلقة بالألقاب أو بالولادة. وبدقة، هذا هو المعنى الذي فهمه المَلَكيون الليبراليون لفترة الإصلاح أو لملكية تموز: وليس في هذا سوء الفهم ولا المفارقة التي تشير إليها العبارة المشهورة «الديمقراطية تفيض بسخاء»، والمنسوبة إلى دو سار (M. de Serre) أو إلى شاتوبريان[13] (Chateaubriand). ولم تعد الجمهورية، في سياق الحكم المَلكي الدستوري، سوى ذكرى مبعدة. وأصبحت كلمة «ديمقراطية»، على نحو غريب، وكأنها تقريباً خاصية من خاصيات الأورليانية الحاكمة، ويستثنى من ذلك سورينيي[14] الذي كان مؤرخاً للعصور القديمة، ونحن مدينون له ببحث في القانون العام والإداري الروماني.

وستظهر الدلالة السياسية بالتأكيد من جديد، مع ثورة 1848: ستصبح الديمقراطية، مجدّداً، نظاماً لا يُعترف فيه، فقط، بمبدأ

---

(12) انظر مقدّمة كتاب *De la démocratie en Amérique*: «إن التطوّر التدريجي للمساواة في الشروط إذاً من فعل العناية السماوية [...] هل تعتقدون أنه بعد الإطاحة بالفيودالية وهزم الملوك ستتقهقر الديمقراطية أمام البورجوازيين والأثرياء؟» (Paris: Garnier-Flammarion, 1981, vol. 1, pp. 60 sq.).

(13) هذه الكلمة أوردها: *La démocratie et la France* (Paris: Éd. Schérer, 1883), pp. 3-5,

الذي ذكر أيضاً إجابة Royer-Collard الموجهة إلى دو سار «لقد تصدّت الطبقات الوسطى للشؤون السياسية. هذه هي ديمقراطيتنا كما أراها وأفهمها. نعم، إنها تفيض بسخاء في فرنسا، هذه الجميلة، التي حبتها السماء رعايتها، أكثر من أيّ وقت مضى».

(14) D. Serrigny, *Traité du droit public des français*, vol. 1, pp. 100-114.

سيادة الشعب، بل أيضاً نظاماً يتحقق بفضل الانتخاب العام[15]. لقد سجّل المعاصرون أنفسهم، مثل اللسانيين في هذه الأيام، أن كلمة «ديمقراطية» عوّضت، في ظل الإمبراطورية، تقريباً على نحو كلي كلمة «جمهوريّة»، وهذه ملاحظة تنطوي على شيء من السذاجة.

ونتيجة للغموض الذي باتت عليه الكلمة، أصبح تمييزها يتمّ بإضافة نعوت ذات معانٍ لا تحصى مثل القول بديمقراطية قيصرية وديمقراطية تسلّطية وأخرى ليبرالية وديمقراطية راديكالية وديمقراطية اجتماعية وديمقراطية تقدّمية وأخرى عمالية. . . إلخ[16].

إن المجازفة بذكر الجمهورية تكون شديدة عندما يتمّ نسيان أنها كانت في ظل الإمبراطورية مارقة عن القانون. وباستعمال لفظٍ ذي سمة علمية وأكاديمية يمكن فعلاً رسمُ ملامح صورةِ الجمهورية. ذلك ما قام به مثلاً إيتيان فاشيرو (Etienne Vacherot)، في كتاب له بتاريخ سنة 1860، بعنوان *La démocratie*، حيث شرع في استرداد طبيعي للمعنى القانوني والاجتماعي للديمقراطية (المساواة في الشروط)، ثم عدّد، في الواقع، الشروط الاقتصادية والأخلاقية والذهنية والسياسية لديمقراطية، إن نظرنا في الختام إلى وجهها، لن نجدها سوى جمهورية على غرار جمهورية 1848، مع بعض التعديل.

---

(15) من بين من يمكن الإحالة إليهم: Louis Blanc, *Discours politiques* (Paris: [s. n.], 1882), p. 250.

«شرع الشعب صاحب السيادة في تملك سيادته بفضل الاقتراع العام».

(16) انظر: Dubois, *Le vocabulaire politique et social de la France de 1869 à 1872*, pp. 109 sq

أمّا بريفو بارادو في كتابه *La France nouvelle* (1868)، فقد أفاض في تحليل مفهوم الديمقراطية معتبراً أن مجتمعاً ما يمكن أن يكون ديمقراطياً من دون أن يتأسس في جمهورية. وبمجرد حضور الحرية والديمقراطية يمكن أن توجد أيضاً ديمقراطية ملكية وديمقراطية جمهورية (*La France nouvelle*, texte présenté par P. Guirai (Paris: Garnier, 1981), en particulier pp. 191 sq.).

twitter @ baghdad_library

وكان لودرو رولان (Ledru-Rollin) قد استعمل إبّان ملكية تموز وفي مجلس النواب كلمة ديمقراطية بدلاً من كلمة جمهورية. بينما استنتج فاشيرو، هذا الفيلسوف الجيّد والمفكّر الصارم من مبادئ ذات صبغة قانونية أو حتى فلسفية ملاحظات جديدة حول الشروط الاقتصادية والاجتماعية للجمهورية ـ الديمقراطية ـ التي يمتدحها.

بعد سقوط الإمبراطورية، إذ كانت «الديمقراطية الفرنسية» بقلم عالم مثل بارتيليمي سان هيلار (Barthélemy-Saint-Hilaire) هي، ببساطة، نتاج فتوحات قانونية واجتماعية لثورة مفضية إلى جمهورية ـ أي إلى نظام غير ملكي ـ حكيمة ومحافظة[17]، فإن الكلمة ستستعيد، بعد إرساء الجمهورية الحقّ، وانتصاب جمهوريين في السلطة، خلال سنة 1879 وسنة 1883، قيمة تفاضلية وخصامية. وسيطالب بهذه الكلمة، من جديد، اليسار الراديكالي والاشتراكي من كليمنصو (بداية من سنة 1880) إلى فرديناند بويسّون (Ferdinand Buisson) أو إلى ليون بورجوا الذي لا تمثل الراديكالية بالنسبة إليه سنة 1908 غير «الديمقراطية الفرنسية ذاتها، رامية إلى التنظُّم داخل الحرية والسلم»[18]. هذه الراديكالية تقصد دوماً خلال سنة 1908، مبدئياً، البقاء في تقارب مع أغلبية الاشتراكيين.

بيد أن الكلمة والمفهوم سيتعرّضان من جديد، انطلاقاً من سنة 1896، وعند اشتداد الحركة، خلال السنوات المفصلية بين 1904 و1914، إلى اعوجاج مضاعف وهو وريث قيمتين كانتا للحركة على الدوام، الأولى اجتماعية والثانية سياسية. إن رجال القانون مثل

---

(17) J. Barthélemy-Saint-Hilaire, *À la démocratie française* (Paris: [s. n.], 1874).

(18) L. Bourgeois, lettre d'introduction à *La politique radicale* de F. Buisson (Paris: [s. n.], 1908), p. 67.

دوغيت وكاريه دو مالبرغ (Carré de Malberg) المتيقظين إلى أبعد السوابق التاريخية لا ينعتون بالـ «ديمقراطية» سوى «المذاهب التي تجعل منبع السلطة السياسية في الإرادة الجماعية للمجتمع الخاضع لهذه السلطة، والتي من تعاليمها أن السلطة السياسية لا تكون مشروعة إلا متى أسّستها الجماعة التي تديرها»[19]. يسمح لهم هذا التعريف، عموماً، إمّا برفض مذهب السيادة القومية ـ مثلما فعل دوغيت باسم الوضعية ـ أو بتمييزها باعتناء عن سيادة الشعب، مثلما فعل كاريه دو مالبرغ[20]. إن الأمر يتعلق لديهما بالحقّ. وعن الحق أيضاً يتكلم الراديكاليون بتأنّق وغنج، مع نظام 75 ودستوره، وحتى مع تعديله، حين يتحدّثون عن «إرجاع الجمهورية ديمقراطية»: يتعلق الأمر باقتراح إصلاحات تسمح للشعب بممارسة فعلية لأهم جزء ممكن من سيادته ـ وليس بالتمتّع بها من دون ممارستها كما يودّ ذلك أنصار النظام التمثيلي مثل إيسمان[21]. لكن خلال المدّة التي تبدأ من سنة 1880، اجتاحت المشاكل «الاجتماعية» وألفاظ من قبيل «مجتمع» و«سوسيولوجيا» و«اشتراكية»، ميدان الذهنية الفرنسية. ومن المحتمل أن يكون ذلك تحت تأثير النظريات الاشتراكية ذات الأصل الاقتصادي، مثل الماركسية، وذلك بدرجة أقلّ من تأثير الداروينية التي أبهرت الذكاء الفرنسي بفضل العلاقة التي سمحت بها بين العلوم الطبيعية والعلوم «الأخلاقية» أو الاجتماعية. لكن الفهم الذي

---

(19) L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, 3 éd. (Paris: [s. n.], 1914), 1927, vol. 1, pp. 570 sq.

(20) R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'état* (Paris: [s. n.], 1922), vol. 2 (reimpr. anastatique, Paris, 1962), pp. 183 sqq.

(21) A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, 8 éd. (Paris: [s. n.], 1896), vol. 1, 1927, pp. 328 sqq.

twitter @ baghdad_library

حصل كان سيّئاً جدّاً[22]. وانطلاقاً من ذلك استردّت كلمة ديمقراطية أهميتها من الدلالة المساواتية، ومن ثم الدلالة الاجتماعية، وقد جرى توسيعها لتشمل العلاقات الاقتصادية. وعندما تحدّث لانوسان (J. L. de Lanessan) ثم بورجوا أو بوغلاي وعندما تحدّث الاشتراكيون عن «الديمقراطية»، في وجه العلم، فإنهم تصوّروها نظاماً سياسياً للسيادة الشعبية (وهذا أمر بالنسبة إليهم بيّن بذاته) أقلّ من تصوّرهم لها ضرباً من النظم الاجتماعية. وفهموا أيضاً، أنها أكثر من ذلك، أفضل أشكال المجتمعات مساواة. وحتّى نكون منصفين معهم لنقل إنهم يعتبرونها الأكثر حرية ما أمكن ذلك[23]. عندئذ، تنطلق، تحت تأثير هذه المقتضيات الإبستيمولوجية الجديدة، حقبة جديدة أكثر فلسفية، وذلك بالقلم الممتاز لهنري ميشال أو لآلان. إنها مشروع «نظرية ديمقراطية» حقيقية. وهذا في إطار أوروبا بورجوازية تسير قدماً في طريق التحرر السياسي، وحيث يبدو من واجب الأنظمة التمثيلية المؤسّسة على الحريات أن تنتصر، في كل مكان، على قوى الممانعة. نعلم ما طرأ: الحرب الكبرى وعصر الطغيان المتنوع المنابع. ذلك ما أنتج الطور الرابع من تاريخ الكلمة، إذ ستصبح الديمقراطية هدف رفض مزدوج. ومن جهة، رفضها اليمين التقليدي والكاثوليكي والملكي بسبب ما في مبادئها من بعد

---

(22) انظر مثلاً: Y. Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIX siècle* (Paris: [s. n.], 1974),

الذي لا يتكلّم للأسف عن سيليستان بوجي (Célestin Bougie).

(23) J.-L. De Lanessan, *La république démocratique* (Paris: [s. n.], 1897), L. Bourgeois, *La solidarité* (Paris: [s. n.], 1896); C. Bouglé, *La démocratie devant la science. Etudes critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation* (Paris: [s. n.], 1904). Pour d'autres encore, cf. Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIX siècle*, 1. 3, chap. I, pp. 397 sqq.

سياسي، مثل سيادة الشعب، وكذلك بسبب ممارساتها: الحكومة الممثّلة والنظام البرلماني. ورفضها من جهة أخرى أقصى اليسار الاشتراكي ـ خصوصاً بعد وزارة كليمنصو ـ ويمين جديد، توتاليتاري ومعاد للحرية والمساواة، بسبب ما تنطوي عليه من بُعد اجتماعي. ويودع هذان الاتجاهان آمالهما في العنف الثوري لأقلية أو في طُغمة «طبيعيّة» لنخبة ويعملان على إقامة مُصالحة بين المتمسّكين بالليبرالية التقليدية وبالأنظمة البرلمانية، رغم نواقصهم، والاشتراكيين الإصلاحيين، حول مفهوم «الديمقراطية». وتظهر، من هنا، الأهمية الجديدة للدلالة السياسية والقانونية. وأما «الديمقراطيات» في عهد الفاشية والنازية، فإنها حقّاً نُظم حرية تعدّدية طالما افتُري عليها واستُهزئ منها بشكل محزن. ورغم ذلك، وكما نعلم، فقد استؤنف الصراع على أشدّه، إثر الحرب العالمية الثانية، حول الكلمة، مع «الديمقراطيات» الشعبية وادّعاء الشيوعيين أيضاً الحقّ في الكلمة. ولا شكّ في أن هؤلاء حافظوا على التمييز بين ديمقراطية «بورجوازية» وأخرى «اشتراكية» أو «شعبية»، وهو تمييز موازٍ لذلك الذي بين «حريات صورية» و«حريات فعلية». غير أنهم كانوا حتى حقبة قريبة يعنون بالكلمة إذا ما استعملوها دون نعت «الديمقراطية الاجتماعية»، أي ديمقراطية تتّسم جوهريّاً بتغيير المجتمع.

إنّ عبارة «إنكار الديمقراطية» لم يصبح بالإمكان ترجمتها بـ «غياب الحرية»[24] إلا منذ عهد قريب جداً (في الاتحاد السوفياتي). وهكذا أصبحت **الديمقراطية** من جديد، كما هو الشأن مع فاشيرو، تعني **الحرية**، وذلك بعد **أن** ظلت طويلاً تعني المساواة. ولكن يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك: فاختيار الكلمة جرى بذكاء إذا فكّرنا في أن هذه «الحرية» الغائبة عن «الديمقراطيات

---

(24) انظر مثلاً: *Le Monde* (4 septembre 1980), p. 4.

twitter @ baghdad_library

الشعبية» هي الحرية السياسية وأيضاً المدنية: إذا كانت الحرية السياسية غائبة، فذلك لأن الشعب ليس حاكماً، بل هو محكوم ومقهور من قبل أقلية. إنها بيرقراطية الموالاة، بحيث يمكن فهم الديمقراطية في معناها الاشتقاقي.

إن النظرة العامة المتسرّعة جدّاً لمثل هذا التاريخ تهمل من دون شكّ ما يمكن تسميته بالتقبل، أو بالأثر الحاسم للفظ والمفهوم في الحشد الكبير من الجمهور الفرنسي. ويظهر هذا الإهمال على حدّ علمي في انعدام كلي للدراسات في هذا الموضوع. وللسانيين والمؤرّخين أن يروا إذا ما كانت الدراسة ممكنة وبأيّ مراجع وبأيّ ثمن.

ولمّا كان موضوع هذا الكتاب هو البحث في المذاهب **الجمهورية** وعرضها على أتمّ نحو ممكن فإنه بديهي أن يختلط تاريخ اللفظ اختلاطاً قد يكون تاماً مع تاريخ هذه المذاهب وتاريخ هذا الشعور[25]. لكن ليس عبثاً البدء هنا بذكر بعض الملاحظات المعجمية والدلالية[26].

غالباً ما يُزعم بأنّه لا وجود قبل الثورة لنظرية جمهوريّة أو لمذهب جمهوريّ إذ كانت فرنسا كلّها ملكية: من النبلاء إلى الشعب ومن المنافحين عن الحكم المطلق أو الامتيازات إلى المندّدين بالـ «التجاوزات»: جميعهم كانوا يريدون إصلاحات. وجميعهم كانوا ينوون إقامة أو إعادة إقامة النظام أو المجتمع الذي يتمنّون في إطار

(25) من بين ما يمكن العودة إليه: *L'esprit républicain* (Colloque d'Orléans, 4 et 5 septembre 1970).

(26) إن دراسة: F. Siccardo, «République et républicain. Contribution à l'histoire de deux mots,» *Annali della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Genova*, vol. 2 (1974), pp. 569-617.
تبقى منقوصة جداً في منظورنا.

الملكية. والأكثر من ذلك ذهب البعض ممن كان يعيش تحت وصاية لويس السادس عشر أو في ظلّ حكمه إلى حدّ الحلم بتغيّر شخص الملك أو سلالته. وتبيّن دفاتر الشكايات في الواقع أهمية وثبات ما يمكن تسميته بـ «الصوفية» الملكية المنتشرة في الجماهير.

ورغم ذلك فإن معضلة الشكل الجمهوري لحكم الدول وشروطه وحدوده كانت تُطرح بتواتر، وذلك على الأقل منذ النهضة وبمصطلحات لم تكن دوماً ذات صرامة أكاديمية[27] وبالتأكيد كانت الكلمة - منسوخة عن اللاتينية - حكراً على خطاب المثقفين والعلماء. ومن الجدير بالملاحظة أن الفرنسية لا تمتلك ما يعادل الكلمة الإنجليزية **كومنولث**. إننا نتحدّث عن الترجمة وليس عن مجرد نسخ كلمة (Respublica). صحيح أن الكومنولث قد وجد فعلاً في إنجلترا، وذلك في حقبة كرومويل (Cromwell)، وأن هذه التجربة المعيشة لم تكن فقط تنقص فرنسا، بل كانت عموماً تشمئزّ منها. وللـ «جمهورية» في خطاب المثقفين والعلماء معنى بسيط هو الدولة، أي التنظيم السياسي. ذلك ما نجده مثلا لدى بودان. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار المَلَكية إحدى الأشكال الممكنة من الجمهوريات (لنفهم من ذلك دساتير). إنّ شكوك لا بويسي (La Boétie)، في كتابه عن **الاستعباد الإرادي**، تعدّ استثناء[28]. إنّ أفضل ما يكشف عن الطابع النظري والاعتباطي تقريباً للكلمة هو ازدواجيته المحيّرة، في القرن السابع عشر، وتؤكدها، في الوقت نفسه، دراسة

(27) انظر: J. Céard, «"République" et "républicain" en France au XVI siècle,» *L'Esprit républicain*, pp. 97-105.

(28) ألا يكشف ذلك في الواقع بخصوص الحكم الملكي «عن عسر الاعتقاد في عدم وجود شيء عمومي في هذا الحكم الذي يكون فيه الكل واحداً»؟ (La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, présenté par P. Clastres et Cl. Lefort (Paris: [s. n.], 1978), p. 104).

twitter @ baghdad_library

المعاجم[29] وتحليل الأعمال. بالنسبة إلى أغلب الفرنسيين، من المَلَكيين والموالين ضرورة للعهد القائم، ليست الجمهوريات الحديثة (هولندا والبندقية (Venise) والأسوأ من ذلك إنجلترا على عهد كرومويل) هامشية فقط وضالّة، بل هي تقريباً مقيتة على الدوام لأنها معادية لملك فرنسا، ومن ثم كان المعنى المُؤكد باستمرار لكلمة «جمهوري» بوصفها المرادف لكلمة «متمرّد» و«إباحي» و«قاتل ملوك»[30] غير أنه في سجلّ مغاير وفي الغالب لدى الكتّاب أنفسهم - مثل بوسويه (Bossuet) - تبقى الجمهوريات القديمة، مثل أثينا وإسبارطة وخاصة روما، نماذج لا تضاهى من الفضيلة المدنية والتنظيم السياسي.

لنشدّد قليلاً على هذه النقطة، فهي جديرة بذلك، لأن الإحالة إلى

---

(29) نحيل هنا إلى دراسة دوبران وعنوانها: J. Duprun, «Deux images du républicain dans quelques dictionnaires français de 1691 à 1788,» *L'Esprit républicain*, pp. 130 sq.

(30) انظر: J.-M. Goulemot, «Le mythe de Cromwell et l'obsession de la république chez les monarchistes de 1650 à 1700,» *L'Esprit républicain*, pp. 107-112.

ومن المهمّ ملاحظة أنه ورد في رسالة عن المصلّ، يعود تاريخها إلى فترة حكم لويس الرابع عشر، وتنسب إلى الأب لوتيلييه (Le Tellier)، هذه الجمعية التقوية سمّيت «جمهورية مؤسسة وسط دولة ملكية». وتضيف الرسالة «تسود الروح الجمهورية في كل مكان وإن طائفة يغذّيها الاستقلال لا تستطيع أن تحتمل أيّ هيمنة. إنها معادية بطبيعتها لكل الذين يهيمنون بالفعل أو ظاهرياً. [...] وكل ما له مظهر جمهورية يخلب ألباب آباء المصلّ وكل ما يصدر من سلطة فرد واحد يزعجهم.

إنهم يغذّون الشعوب داخل فكر حرّ. الحرية، الحرية تلك صيحتهم في الحرب. إننا بالقرب منهم نتنفّس هواء الدولة الشعبية، وبيّن أنّه لا أحد عرف أفضل منهم فنّ ربح الشعب. إنّ آباء المصلّ [...] يردّون كل شيء إلى الشعب. إنهم أشخاص ممتازون في الجمهورية ورعايا سيئون لدى الملوك» وتختم الرسالة «يجب القضاء على الجمهورية لا إصلاحها» ذكرها A. M. P. Ingold, *L'oratoire et la révolution* (Paris: Poussielgue frères, 1883), p. 15

العصور القديمة ستؤدي مثل هذا الدور في تكوين فكرة الجمهورية في نهاية عصر الأنوار، وخلال الثورة، وحتّى خلال منتصف القرن التاسع عشر، لذا يكون من الضروري أن ننظر كيف تحوّلت الفكرة طيلة هذه الفترة من ميدان الثقافة، الاعتباطي ظاهرياً، إلى ميدان السياسة النظرية، على الأقلّ. ومن دون أن نتحدث عن بوسويه، ثمّة حالة لافتة من نوع الفصام الثقافي المميّز للأذهان قبل الأنوار، ونقصد بها أيضاً، المؤرّخ والخصامي المشهور الأبّاتي فارتو[31] (l'abbé de Vertot)، هذا العلامة الذي ألّف في شتى المواضيع والذي ذاع صيته بالنجاح الباهر الذي حققه توزيع كتابيه **ثورات السويد** (*Révolutions de Suède*) (1696) **وثورات البرتغال** (*Révolutions de Portugal*) (1689) والتي لم تكن سوى حكايات بليغة عن صراعات سلالية ودينية حديثة في هذين البلدين وبذوق متخلف قليلاً عن حكايات «الدسائس» المتفشية بعد فترة الفروند (la Fronde). والحال أن فارتو كان ملكياً وواثقاً من غليكانيته، زد على ذلك تعيينه أكاديمياً سنة 1701 ثم ضابطاً ومحالاً على المعاش من دار الأورليان (la maison d'Orléans) وصاحب دخل كنسي سخيّ. وهو ملكي متعصّب إلى درجة إرساله المسكين فريريه (Fréret) إلى الباستيل بسبب مجازفته بصياغة فرضيات ـ بعضها فيلولوجي ـ حول أصل الملكية الافرنجية: بيّن أنّه موضوع مقدس على نحو خاص. وهو ملكي مركّز إلى حدّ نذره عقدين من حياته في خصومة شديدة لدحض آراء «مؤرّخين بريتونيّين» ومن دون أن يخشى من استعمال التشهير السياسي **أيضاً**. وأغلب هؤلاء المؤرّخين رجال كنيسة، مثل الأباتي لوبينو (Lobineau)، وكانوا يبحثون في هذا الموضوع «mouvance de Bretagne au temps des Mérovingiens ou

---

(31) بشأن فارتو (1655- 1735)، انظر: A. De Barante, «Vertot,» dans: *Etudes historiques et biographiques* (Paris: [s. n.], 1857), vol. 2, pp. 262-271.

twitter @ baghdad_library

des Carolingiens» وحول كل هذه المواضيع كان للمسمّى فارتو دعم السلطة المهتمة عيانياً بهذه الأسئلة. لكن فارتو نفسه نشر أيضاً سنة 1719 كتاباً عنوانه *Révolutions de la république romaine* ولم يكن أقلّ نجاحاً من سابقه. وهو في هذا الكتاب «جمهوري» وليس شعبياً، لأنه من كان في ذلك الوقت كذلك في فرنسا؟ لكنه كان موالياً لجمهورية مجلس شيوخ ومعارضاً لـ «الدكتاتوريات» أو لاستبدادية سيلا (Sylla) أو القيصر. يمكن أن نندهش للتناقض الظاهر رغم وجود مثيله لدى بوسويه. قد يكون من الممكن الاعتقاد، حين يتعلق الأمر بالعصور القديمة، أنّ المسألة تبدو حصريّاً أكاديمية، ومن ثمّ تكون مطمورة نهائياً: وهذا صحيح بلا شك في فرنسا (ولا أرى تفسيراً آخر لذلك)، لكنه غير ذلك في إنجلترا بما أننا نجد في سنة 1719 رجلاً مثل لورد ستانهوب (Lord Stanhope)، وهو سكرتير دولة لدى جورج الأول، يكتب إلى فارتو ليستفسر حول «شكل انتداب مجلس الشيوخ الروماني»، وذلك ليس بدافع حب التبحر في العلم فحسب، بل أيضاً لأن المسألة كانت تبدو على جانب من الأهمية **السياسية** في زمن كانت فيه مشكلتا قانون بيريج (Peerage Act) لسنة 1719 ومُدّة البرلمان (Duration of Parliament) من المشاكل العملية ذات الأهمية القصوى والتي كانت ملزمة في الواقع لكل مستقبل النظام البرلماني الإنجليزي. وقد كان كل من ستانهوب وفارتو على وعي تام بالرهان، وصرّحا به، على نحو قطعي، وبذلك أحدثا ارتجاجاً في جدال سياسي - تاريخي سيدوم قرناً بأكمله، ولن ينتهي إلا مع فجر الثورة سنة 1790، وقد كان جدالاً يمكن أن نتتبّع فيه تطوّر التداخل بين سعة العلم والسياسة[32].

---

(32) بشأن هذه الخصومة نحيل إلى دراسة م. راسكولنيكوف (M. Raskolnikoff) التي ستظهر قريباً.

سيقع تمديد المعنى العام لكلمة **جمهورية**، أي معنى الدولة، أو الدستور، إلى منتصف القرن التاسع عشر[33]، شعارات مضروبة على العملات النقديّة مازالت منذ 1805 شاهدة على ذلك من قبيل: «الجمهورية الفرنسية، نابليون إمبراطور». غير أن معنى اللفظ قد تخصص أيضاً منذ بداية القرن الثامن عشر، على الأقلّ، ليصبح النظام السياسي أو الدستور غير الملكي ومازال هذا المعنى مُحافَظاً عليه إلى اليوم. وهو مسبوق بالتعريف المشهور لمونتسكيو: «الحكم الجمهوري هو الذي تكون فيه السيادة للشعب ككلّ، أو لقسم منه فحسب»[34] ولنسجّل أيضاً أن مونتسكيو يسمّي، في المقطع نفسه، ملكيّاً حكم «الواحد لكن بواسطة قوانينِ ثابتة ومقرّرة». إنّنا على علم، والحالة هذه، بأنّ روسو ـ الذي ينطلق في كتاب **العقد الاجتماعي** من أفق مختلف جداً ـ يتوصل إلى مدوّنة مقابلة تماماً، بما أنه، على العكس من ذلك، يسمّي جمهورية «كل دولة تديرها قوانين بقطع النظر عن شكل الإدارة، فحينئذٍ فإن المصلحة العامة وحدها هي التي تحكم، ويكون الشأن العام شيئاً معتبراً. **كل حكم يتمتّع بالمشروعيّة هو جمهوريّ**[35]. وسرعان ما يفسّر الفيلسوف فوراً هذه الصياغة الشهيرة: «لا أقصد بهذه الكلمة فقط أرستقراطية أو

---

(33) A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel*, vol. 1, p. 325, هناك مثالانِ في هذا الصدد le sénatus-consulte du 28 floréal an XII déclarait (tit. 1, art. 1):

«أنيطت حكومة الجمهورية إلى إمبراطور اتخذ لقب إمبراطور الفرنسيين» وقد جاء في دستور 14 كانون الثاني/ يناير 1852 (المادة 2): «أوكلت حكومة الجمهورية الفرنسية لمدة عشر سنوات إلى لويس نابليون بونابرت (Louis-Napoléon Bonaparte) الرئيس الراهن لفرنسا».

(34) Montesquieu, *Esprit des lois*, II, 1.

(35) Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II, 6.

التشديد منا.

twitter @ baghdad_library

ديمقراطية، بل عموماً كل حكومة تقودها الإرادة العامة، وهي القانون. ولكي تكون الحكومة مشروعة يجب ألا تختلط بصاحب السيادة، لكن عليها أن تكون الوزير: فالملكية إذاً هي جمهورية». وفي هذه الحالة، يكون تأثير القدامى جليّاً جداً لأنّ ما كان يسميه روسو جمهورية يقترب ممّا كان أرسطو يسميه (politeia) أو دستور «حقيقي» أي دستور منتظم. وروسو، وهو يتبنّى في موضع آخر التقسيم الثلاثي نفسه لـ «الحكومات» (الأنظمة أو الدساتير) المتأتّي من الفلسفة الإغريقية، يسمّي ديمقراطية ما كان مونتسكيو يطلق عليه اسم جمهورية: «إذا ما ائتمن صاحبُ السيادة الشعبَ على الحكومة، فإننا نسمّي هذا الشكل من الحكم ديمقراطية»[36] وسنوضّح ذلك لاحقاً.

إنّه، من المفيد، أن ندرس من كتب تاريخ اللّفظ خلال الثورة لكن ذلك يتجاوز إطار هذا الكتاب. قد يتسنى لنا ـ لو شئنا ـ بيان أن المعنى الاشتقاقي لكلمة respublica يدوم، ويمتدّ إلى النصوص المشحونة جداً بالمشاعر الوطنية مثل النشيد المشهور والمسمى **نشيد الرحيل**. كما يتسنّى لنا بيان وجود «جمهوريين» داخل الملكيّة، في منتصف القرن السابع عشر، أي، إذا ما صدّقنا معاجم تلك الحقبة وجود أناس شغوفين بحريّة بلدانهم»[37]. يبدو جلياً في تلك الحقبة، أي قبل حرب أميركا، أنّ «المثل الأعلى» الجمهوري وهو الذي يجوز أن أنعته عن طيب خاطر «بمثل الطريقة العتيقة» لا يتعلق بأيّ شكل خصوصي للحكم. ويوضح الماركيز دارجنسون (Marquis d'Argenson) بنفسه في كتابه *Considérations sur le gouvernement de*

(36) Rousseau, *Du contrat social*, III, 1.

(37) انظر: *Dictionnaire de l'académie*, éd. de 1762.

la France، المكتوب حوالى سنة 1730، أنه يجب تعزيز النظام الملكي باقتباس «ما هو حسن في الجمهوريات»[38]. ولا شك في أن دارجنسون يمتدح الجمهورية الهولندية[39]، غير أنه، في الوقت ذاته، يفكّر في الجمهوريات القديمة. وإثر إعلان الاستقلال لسنة 1776 تظهر، عوضاً عن ذلك، فجائياً، وفي الواقع المعيش، جمهورية حديثة ذات امتداد شاسع ومأهولة. والأكثر من ذلك أنها جاءت وليدة التمرّد. ولقد وُجدت حينئذٍ موضة جمهورية كان لافاييت (Lafayette) ممثلها. وكان مابلي من بين المهتمين بالمؤسسات الأميركية[40] بوصفها تجربة جديرة بالانتباه: لكن التفكير في إمكانية قيام جمهورية، في فرنسا ذاتها، لم يخامر ذهن أحد آنذاك. وحتى كاميل ديمولان (Camille Desmoulins)، وهو القائل سنة 1793: «ربّما لم يكن عددنا نحن الجمهوريّين، في باريس يوم 12 تموز/ يوليو 1789 عشرة أنفار»، مُفتخراً، باطلاً، بكونه جمهورياً، فيوضّح أنّ الأمر مهما كان لا يتعلق إلا بمذهب جمهوري لطلاب مدرسة «تغذّوا بقراءة شيشرون» و«ترعرعوا في ظلّ الاعتزاز بالجمهورية»[41]. وبطبيعة الحال حدث التغير الرئيس خلال سنة 1791 (وحتى قبل فارين) عندما ظهر، وإن كان ذلك بشكل محدود، تيار بل يمكن تسميته حزباً جمهورياً (سنخوض في ذلك لاحقاً) ممثلاً بالخصوص

---

(38) Marquis D'Argenson, *Considérations sur le gouvernement de la France* (Paris: [s. n.], 1787), p. 289.

(39) المصدر نفسه، ص 60.

(40) انظر: Mably, *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique* (Amsterdam: J. F. Rosard, 1784). Sur ce livre, voir I. Vissière, «De la démocratie en Amérique... selon Mably,» *L'Esprit républicain*, pp. 153-162.

(41) C. Desmoulins, *Fragment de l'histoire secrète de la révolution* (1793), dans: *Oeuvres*, éd. J. Claretie (Paris: [s. n.], 1874), vol. 1, p. 309.

twitter @ baghdad_library

في فرانسوا روبير (François Robert) كوندورسيه: لقد تجرّآ على القول بضرورة الاستغناء عن ملك وبأن إرساء جمهورية في فرنسا أمر مأمول وممكن[42]. وقد دعّم قولَهما التاريخُ الذي تسارع بوتيرة رهيبة: لم يعد لفرنسا غداة 10 آب/ أغسطس سنة 1792 ملك ولا نظام ملكي. وتمّ الإعلان عن الجمهورية يوم 22 أيلول/ سبتمبر بهذا الاسم الذي لم يتغير إلى حدود سنة 1805. وقد تسنى لهذا البلد الشاسع، عبر ألف أزمة وأزمة رهيبة، البقاء وتأسيس مستقبل. ومنذ ذلك الحين لم يعد لكلمة جمهورية معناها الاشتقاقي أو اليوتوبي فحسب، بل، على العكس من ذلك، أصبحت مشحونة بترسب شتات من المعاني التاريخية، وهذا ما يمدّها، في الوقت ذاته، بقيمة عينية يمكن التحقّق منها بشكل ما بما أنها ستستحضر بأدقّ الأشكال **لحظة** من تاريخ فرنسا والعالم ـ وانعدام دقّة مريب. وسيكون هناك من «الجمهوريات» ما يضاهيها تقريباً، من حقب سياسية أثناء الأزمة الثورية، وعلى أي حال، بمقدار الدساتير المسقطة (الدستور «الجورندي»)، والمنتخب (الدستور «الجبلي» لسنة 1793)، أو المطبقة (دستور 1795). ولنأخذ مثالاً واحداً: إنّ دوبوا يعدّد، بالنسبة إلى السنوات السابقة لسنة 1871، ما لا يقلّ عن ستة عشر نعتاً أو خاصية بعضها متناقض، وتستعمل غالباً مع كلمة جمهورية وهي قادرة، وحدها مع السياق، على إيضاح مقاصد المتكلم[43]، ويمكن أن نجد القدر نفسه تقريباً مع صفة جمهوري[44] ـ تلوينات قوس قزح كلها أو تكاد.

---

(42) انظر François Robert, *Le républicanisme adapté à la France* (Paris: [s. n.], 1790), Condorcet, *De la république, ou un roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté?* (Paris: [s. n., s. d.]).

(43) Dubois, *Le vocabulaire politique et social de la France de 1869 à 1872*, pp. 404 sq.

(44) المصدر نفسه، ص 403.

ولهذا السبب يكون من الضروري، لصياغة تاريخ هذه الاتجاهات الأساسية، أن يكون التكلم بصيغة الجمع عن مذاهب الجمهوريين. بيد أنه توجد مفارقة ذات معنى وعلينا أخذها بعين الاعتبار: هذا التنوع في مستويات الإسناد، وهذا الثراء المعجمي يتضمنان أيضاً وحدة عميقة تشهد عليها عدّة وقائع من اللغة وتؤكّدها. «الروح الجمهوريّ» و«الانضباط الجمهوري»: عبارتان من اللغة السياسية تريدان وسم، بل وسمتا غالباً، خلال الأحداث الانتخابية، الوحدة الواقعية والعميقة لمختلف الأحزاب التي تنتسب جميعاً إلى الجمهورية. وهذا متأتٍّ، من دون ريب، من الواقعات ذات الصبغة السياسية: منذ سنة 1871 أصبحت فرنسا جمهورية، على صعيد الواقع، ثم على صعيد الواجب، وقد باءت كل محاولات الردّة بالفشل. وانطلاقاً من تلك الحقبة، وفي إطار المؤسسات الحاملة رسمياً لصفة جمهورية، قبلت كلّ الأحزاب بإخلاص متفاوت خوض اللعبة باستثناء حفنة من السلفيين والرافضين قطعياً للجمهورية.

ومع ذلك، سيكون ممكنا إثبات أنه إذا كان بعض «المنضمّين» إلى الأورليانيين أو الكاثوليك قد سلّموا حوالى سنة 1890 بعدم التشكيك في الطابع الجمهوري للنظام فليسوا هم من ينطبق عليهم بدقّة هذا المعنى التوحيدي والمليء بالحنين إلى الماضي والذي نجده في الأوقات الصعبة من الخطاب. وقد استطاع كليمنصو، مثلاً، القول، في أواخر حياته، إنه قد ظلّ كما كان دوماً «جمهورياً حقيقياً» إذ أنجز برنامجه[45].

غير أن كلمة «جمهورية»، إضافة إلى قيمتها «الموحّدة»،

---

(45) ذكره: G. Wormser, *La république de Clemenceau* (Paris: [s. n.], 1961), p. 467.

twitter @ baghdad_library

تمتلك كذلك إن جاز القول، قيمة مثالية وأخروية. إن الجمهورية المقصودة، هي دوما في تكوّن، وهي دوما مستهدفة، وهي تعاود البداية على الدوام. وسيكون لكليمنصو نفسه ـ وهو الصورة الحية للاستمرارية وللتناقضات ولحقيقة الجمهورية ـ في آخر حياته قولان مدهشان ونموذجيان، «أنا محتاج إلى أن أعمّر طويلاً، فأنا أرغب في أن أرى الجمهورية الحقّة» و«سيكون ثمة ما به نستثير دهشة الكون وذلك بفعل شيء جديد للغاية: الجمهوريّة مثلاً»[46]. وما أبلغ التاريخ القصير للحزب الجمهوري في التعبير عن القيمة المضاعفة لكلمتي جمهورية وجمهوري. هذا التاريخ الذي دوّنه ساينوبوس (Seignobos) سنة 1924 وذلك مباشرة قبل انتخابات الاتحاد، في نشرية جماعية كانت تضمّ الأصوات العالية لفكر هذا الاتحاد وسياسته. وقد لاحظ، في النهاية، أن هذا الحزب هو مثل كلّ الأحزاب التي كانت تحمل أسماؤها كلمة «يسار»، والتي تجلس على اليمين في مجلس النواب سنة 1914. وأمّا الذين كانوا يحافظون على كلمة جمهوريّ (باستثناء الحزب الراديكالي الاشتراكي والذي كان اسمه الحقيقي .R.R.R.S) «فقد جرى إقصاؤهم إلى أقصى اليمين»: ولم يمنعه هذا من أن يقصر على هذا اليسار داخل الاتحاد ما كان يسميه «الحزب الجمهوري»[47]. إن الجمهورية إذاً، في مفردات اللغة، هي في ذات الوقت واقع مؤسّساتي ـ يدافع عن بقائه أو يهاجمه نظام 1875 والمعدّل سنة 1884 ـ ومذهب أو

---

(46) القول الأوّل نقله ليون دوديه (Léon Daudet) في *La vie orageuse de Clemenceau* أما القول الثاني فهو مقتطف من رسالة إلى الكونت d'Aunay كتبها في Carlsbad يوم 17 آب/ أغسطس 1898. والقولان مذكوران في: المصدر نفسه، ص 6.

(47) Ch. Seignobos, «Histoire du parti républicain,» dans: *La politique républicaine* (Paris: [s. n.], 1924), p. 60.

«روح» لا يتحقق، إن صح القول، أبداً وهو في صيرورة دائمة.

مُنحنا بالضرورة هنا، ونحن مستعينون بالسلف، امتيازاً للاستعمال النشيط لهذه الألفاظ من قبل رجال سياسة وصحافة ومفكرين: ومن المحتمل أن يزيغ النظر عندما نحصره في مثل هذا الميدان. ولا يستجيب إلا لاختلافات قابلة للتمييز بين «متكلمين» يشتركون في الأصل والثقافة نفسيهما. لكن ماذا كانت تعني مثلاً كلمة «ديمقراطية» بالنسبة إلى متمرّد، أيّام حزيران/ يونيو، أو بالنسبة إلى مزارع، تمّت دعوته أخيراً بشكل حرّ إلى صناديق الاقتراع وفي ظلّ الجمهورية الثالثة؟ يمكن أن تطرح هذه الأسئلة على أغلب الكلمات المفاتيح التي صادفناها أو قد نكتشفها ونحن نتفحص مليّاً المذاهب الجمهورية الفرنسية. وهي في الواقع وبمعنى ما جوهرية، وقد تكون استباقية: فما الفائدة من التساؤل كمؤرخ أو كعالم سياسة أو كمواطن حول مؤسسات أو نظم أو مذاهب إن كنا لا نعلم، أو كنّا أسأنا العلم، بالكيفية التي كانت تُفهم بها الكلمات التي تعبّر عن تلك المواضيع، وكيف تُفهم الآن الكلمات التي أستعملها أنا من قبل جمهور قرائي على الأقل ومهما كانت محدودية عدده؟ يبدو أن عمق الإحراج مثبّط للعزائم.

لكن ثمة ملاحظة لروسو يمكن أن تبدّد شكوكنا. لقد لاحظ ما يلي في الكتاب الثاني من **إميل** (*Émile*) «لطالما تفكّرت، وأنا أكتب، في استحالة أن نعطي في مؤلف طويل دوماً المعاني نفسها للكلمات نفسها. ولا توجد لغة ثراؤها يكفي ليمنحنا من العبارات والصيغ والجمل مقدار ما لأفكارنا من تعديلات. إن تعريف كل العبارات وإحلال التعريف دون انقطاع محل المعرَّف منهج جميل، غير أنه غير قابل للتطبيق، وإلا فكيف نتجنب الدور؟ وقد يكون في إمكان

twitter @ baghdad_library

التعريفات أن تكون جيّدة إن أمكن عدم استعمال الكلمات في صياغتها. ورغم ذلك، أعتقد أنه بإمكاننا أن نكون واضحين حتى داخل فقر لغتنا، وليس ذلك بإسناد المعاني نفسها للكلمات نفسها، بل أن نسلك طريقة بحيث أنه بقدر ما نستعمل كل كلمة يكون المعنى الذي نعطيه لها على درجة كافية من التحديد بواسطة الأفكار المُرتبطة به، وأن تقوم كل فترة توجد فيها الكلمة مقام تعريف لها إن صحّ القول»[48].

هكذا، وقبل أن نطرح مشكل تعريف للغة السياسة أو توحيد محتمل له ـ وهو ما يضع طبيعة السياسة كمعرفة وفعل موضع تساؤل ـ باستطاعتنا، بل علينا، أن نكون في مستوى التكلم المتعقّل: علينا الحرص على تجنّب الالتباسات والتخلّي عن الحكم المسبق حول الوفاق الذي نتمنى تحقيقه، وعلينا أن ندقق دوماً المعنى الذي نسنده إلى كل كلمة **بواسطة السياق نفسه**. إنه تمشٍّ ديكارتي وتحفّظي وحذر، وهو يصلح طبيعياً للنصوص والخطابات التي أُنتجت داخل ثقافة معينة، ثقافة مازالت تعلق أهمية على التراكيب اللغوية والذهنية للفكر، ثقافة، لو كشفنا حقيقتها لقلنا إنها تفترض فكراً تقوم عليه. واعترافاً بالجميل للخطابات السياسية الفرنسية لليمينيّين واليساريّين نُقرّ بأنّ أقلّ هؤلاء «عقلانية» لا يمارس، وحتى تاريخ قريب، إلا لماماً التعزيم والقدح والتقنيات الانفعالية المحضة.

غير أن ثمة أكثر من ذلك. إذ إن مشكلات اللغة هذه، في ما يتعلق بموضوع هذا الكتاب تحديداً، ليست مشكلات منهج صرف ـ أي إبستيمولوجية لو رطنّا في الكلام ـ تخصّ المؤرّخ أو عالم السياسة.

---

(48) Jean Jacques Rousseau, *Émile*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1969), livre II, p. 345, note.

إنها تعني عمق الأشياء. وستسمح لنا الفرصة برؤية أنه ليس من باب الصدفة أن تطرح غالباً معضلات التعريف الفلسفي أو الحقوقي لا على الأساتذة فحسب أو المنظّرين، بل على الممارسين للسياسة أنفسهم وكتّاب السياسة والنواب أو الوزراء. أولاً لأن السياسة أصبحت قضيّة رأي في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، وبسعة أكثر من السابق ورغم استثناءات أو تخلفات. ومهما بلغت الممانعات المتأتية من التقاليد التي أرساها الحق الإلهي أو الإطلاقية الإدارية كان من اللازم في فرنسا منذ 1789 أن يُقترح الرأي ويُعرض ويُتجادل فيه قبل أن يُقضى به. وما كان لأشدّ الأنظمة تسلطاً ـ مثل الإمبراطوريّتين وحتى نظام فيشي إن صحّ القول وبدرجة أدنى ـ أن تحدّ من دور الرأي حتى وإن كانت الغاية توجيهه. ويمكن لاتّساع الجمهور أن يتنوع من فضاء غرفة لدفع الضرائب ضيقة ومسورة إلى استفتاءات تحرّك ملايين الناخبين. وإنّ كل سلطة مهما بلغت إطلاقيتها تدفعها الحضارة إلى أن تكون مهذارة. مهذارة، رغم كل شيء، لكي تقنع بما أنها تعترف بالسيادة القومية، وذلك حتى من أجل مصادرتها. ورغم التقييدات المخزية لحرية التعبير والصحافة التي حافظت عليها أغلب الأنظمة في فرنسا لم يكفّ الخطاب السياسي، بتوسّع متفاوت، عن أن يكون إحدى الوسائل الواقعية للحكومة أو للمعارضة. إنّه مكسب أساسيّ للثورة ورسم لقطيعة تامّة لصالح فرنسا مع النظام القديم. ليس لأنّ حرية الكتابة كانت دوماً غائبة إذ إن فرنسا القرن الثامن عشر كادت تعرفها، غير أن الذين كانوا يكتبون لم يكونوا يحكمون. وحين يتكلّم الملك أو وزراؤه، فإنهم لا يفعلون ذلك ليقنعوا، بل ليأمروا[49]. وبمعنى ما إنه منذ كتبة بلاد ما بين النهرين كل حكم يمرّ دوماً بواسطة القول أو الكتابة. غير أن السياسة، كما نشأت في المدينة القديمة

(49) باستثناء لويس الرابع عشر وتورغو (Turgot) ونيكر (Necker).

twitter @ baghdad_library

ونهضت في أوروبا وأميركا خلال القرن السابع عشر، هي القول المتضارب، ذو المعنى المزدوج، الذي يجب أن يقنع، لا أن يهزم. ولنذهب أبعد من ذلك. إن السياسة الجمهورية ـ الناشئة عن القول والتي لا تفعل إلا عبر القول ـ لا تستطيع أن تفوّت على نفسها الاستفسار بكلّ صرامة عن معنى هذا القول وقيمته وإمكانه، إن أرادت أن تهزم عبر الإقناع. سنصطدم ـ أثناء عرضنا لتاريخ المذهب الجمهوري ولتطوّره ـ بكم هائل من الكلمات من قبيل جمهورية، دولة، أمة، شعب، سيادة، حرية، مساواة، وأيضاً حقّ، عقل، إرادة... إلخ، والتي يمكن أن تبدو للمشاهد السطحي ككوكبة نجوم ميثولوجية أفرزتها التجريدات. إن تجاوزات، أو انزلاقات قابلة للتفسير بالظروف مثل «عبادة العقل» تحت ضغوط الرعب والاستعمال المتواتر من كونت ورونوفييه إلى بوسويه للاستعارات الدينية مثل «عقيدة» أو «دين»، تستطيع جعلنا نعتقد أنه ليس لدينا هنا إلا صنف سلبي من الخطاب الديني. وقد جرت الأمور في جزء منه على هذا المنوال، لكن مع فارق جوهري، منذ البداية، وهو الذي يمحو كل التماثلات السطحية ويطمسها: لا تريد السياسة والمذاهب الجمهورية، ولا تقدر على إيجاد أسباب انتصارها المحتمل إلا في ذواتها خارج كل تعالٍ، ذلك لأنها تفوض أمرها إلى سيادة **الرأي**. عليها إذاً أن تحمل خارج كل «عناية» وخارج كلّ دربة وخارج كلّ «سلطة» قناعة حكيمة تفرض نفسها كما تفعل ترابطات اللغة الرياضية أو العلمية. عليها أن تفرض نفسها في رأي لكن ليس بأيّ شكل: بل بشكل غير قابل للنقاش أي بشكل معترف به، بشكل منطقي لا تناقض فيه. وليس من باب الصدفة أن تكون هذه السياسة مذهبية قليلاً وأن تعرض هذه المذاهب نفسها وتُسْتنبَط وتَتكوَّن من «مبادئ» تؤدي في هذا «العلم» الذي يريده الروح الجمهوري دور الأوّليات الرياضية. وللأجواء العامّة دخل في ذلك، فالجمهوريون يستعيرون من لغة القانون، ومن الفلسفة أو العلوم،

لغتهم لأنّهم ينتدبون في جزء مهم منهم من الفئات الجديدة التي تمارس هذه الاختصاصات. لكن ليس من باب الصدفة، لو توخّينا الدقّة، أن نجد، عادة، كلمات، مثل عقل واستدلال علميّ ولغة علمية وحقّ وحرية وإرادة، مرتبطة في ما بينها داخل خطاب شديد التمفصل ـ وطبعاً وفق مواضع متنوعة ـ تقتضيها ضرورة **ممارسة** الجدال الحرّ وصراع **الرأي** أمام محكمة الاقتراع العام، وهي ممارسة لا تنفصل عن النظرية. وبتعبير آخر جعلت المذاهب الجمهورية الفرنسية من الواقع السياسي، كما جعلت من كلّ الواقع، شيئاً معقولاً. والسبب الكامن خلف ذلك هو من دون شكّ هذا الإرث الثقافي وهذه المذاهب التي أنجبها عصر التنوير، والسبب أيضاً أنها تُقصي على الدوام كل شكل من أشكال الإرغام، سواء كان مقصوداً أو مباغتاً، ولأنها ليست في حاجة إلى قول الحقيقة فحسب، بل هي في حاجة إلى جعل هذه الحقيقة مقبولة بما هي كذلك.

في سبيل تاريخ نقدي للأيديولوجيا الجمهورية

في بحثنا عن تعريف للكلمات والأفكار في تنوّعها التاريخي، هذه الكلمات والأفكار التي تكوّن النظريات الجمهورية ومن دون نسيان أنّها قد تحوّلت مع ذلك على نطاق شاسع إلى ممارسات ووقائع، فإننا بذلك لا ننجز سوى نصف العمل الضروريّ. وقد يرضي البقاء عند هذا الحدّ المؤرخ عند الاقتضاء، إذ إن المواطن وريث قرنين من تاريخ قد جرى التفكير فيه بوعي شديد وصنع في جزء منه من أجله. إن هذا المواطن مسموح له شرعياً أمام مطالب طموحة بالذهاب أبعد من ذلك. وبما أنه جعل حكماً على المذاهب التي لا يقبل بها إلا متى ما اعتبرها معقولة، شريطة أن يقبل ببعض قواعد الفكر، فإنه يستطيع، بل يجب عليه أن يستجيب لما هو متوقّع منه. يجب ألا تكون النظريات الجمهورية الفرنسية فقط معروضة ومشروحة

twitter @ baghdad_library

ومدقّقة في وجودها التاريخيّ والعارض. إنها تطالب، بحكم طبيعتها، أن تُنقد، وأن تُحاكم، وأن تُقبل في مبادئها، وفي تماسكها المنطقي، وفي تطوّرها ذاته. ولذلك فإن التشبث بجرد للتاريخ واعتبار الخطاب نسبياً، والحكم على التطبيق وفق مقياس الظروف فحسب. إنّ كل ذلك يعدّ شتيمة وخطأً في حضرة رجال، أكثر حَميَّة من آخرين، أكّدوا أن للتاريخ والسياسة معنى، وأنّ هذا المعنى كان قابلاً للمعرفة العقلية، وأن مذاهبهم، وحتى عملهم، كانت تستطيع التوفيق بين العلم والحرية. إن الجمهوريين الفرنسيين قد استنجدوا بالعقل وبالسلف. وقد آمنوا بأن للكلمات معنىً، وبأنّ الفكر السليم يسمح بالفعل السليم. لنخض غمار اللعبة، ولنأخذ الجمهوريين بمعاني كلماتهم، ولنر بأيّ شروط يمكن فهم لغتهم وتبريرها.

إن ما حاولت كتابته، في نهاية المطاف، هو **تاريخ نقدي للأيديولوجيا الجمهورية**. إن ما كتبته لا يتعلق بتاريخ «الحزب الجمهوري» ممثلاً في رجاله وفي أعماله ـ وهو ما جرى بفضل الأعمال الرائدة لفاي (G. Weill) ول. تشيرنوف (Tchernoff) وعدّة بحوث أخرى تعلّقت بالجزئيات[50] ـ ولا بتاريخ «المؤسّسات» الجمهورية، ولا بذلك «الروح» المبثوث بشكل واسع على صعيد التصرفات الجماعية. لكن ما كتبته يتعلق على نحو أدقّ بتاريخ النظريات والأنساق التي سبق أن أنجزتها الأجيال المتلاحقة من

---

(50) G. Weill, *Histoire du parti républicain en France (1814-1870)*, nouvelle éd. (Paris: [s. n.], 1900), 1928 (cité G. Weill, I); I. Tchernoff, *Le parti républicain sous la monarchie de Juillet. Formation et évolution de la doctrine républicaine* (Paris: [s. n.], 1901) (cité I. Tchernoff, I). du même, *Le parti républicain au coup d'état et sous le second empire d'après des documents et des souvenirs inédits* (Paris: [s. n.], 1906) (cité I. Tchernoff, II).

الجمهوريين الذين كانوا قد طرحوا الأسئلة ذاتها المتعلقة بالجينيالوجيا وبالاتساق وبالتقويم النقدي، وهي الأسئلة ذاتها التي أطرحها على نفسي. لقد بحثت إذاً منهجياً عمّا هو صريح لا عمّا هو ضمني كما بحثت عن المعياري، لا عن البياني، وفضلت التماسك المنطقي على النصوص الخصامية والتكرارية. وتشبثت كذلك، بأكبر قدر من الدقة، بوجهة نظر تفكرية: محاولة معرفة وفهم ما فكّر فيه أولئك الرجال وما قالوه عن أعمالهم الخاصة وعن أهدافهم وخاصة محاولة وضع تكوّن هذه التأملات وتعابيرها في علاقة مع تكوّن الحركة الثقافية التي ترافقها والتي تستثيرها ولكنها أيضاً في بعض الأحيان انعكاس لها أو نتيجة.

إنّ تقيّدنا على هذا النحو بوجهة النظر التفكرية التي يمكن نعتها، عن طيب خاطر، بالإبستيمولوجية أو على الأقلّ بالثقافية يفصل، على نحو أيسر، المظهرَ الأيديولوجي الصرف عن البرامج والمذاهب، ويمكّنُ من رؤيةٍ أفضل لما يشكل الوحدة لدى أشخاص مختلفين وفي الغالب متميّزين بقوّة الشخصية، كما يميّز، على نحو أفضل، نقاطَ الاختلاف أو التفاوت التي فرّقت الرجال والمدارس. أمّا بخصوص المصادر التي توسّلت بها في هذا العمل فأقول باختصار كان عليّ تقليص **المتن** التوثيقي حتى لا تجدني مجبراً على التخلّي عن المشروع. إذاً لقد امتنعت **قبلياً** عن البحث، إلا ما جاءت به المصادفة، عن تعابير هذه الأفكار التي تهمّني، في النقاشات البرلمانية والخطابات السياسية، أو الانتخابية وفي الصحافة اليومية نفسها. وليس ذلك دون ندم ولا بسبب بعض ازدراء في غير موضعه بل على العكس من ذلك، لأني ولئن لم أشر إليها فقد رجعت إليها بكثرة. إننا لنشعر فعلاً بدهشة عند قراءة هذه الوثائق لقوّتها البارزة ولوضوحها ولخاصّيتها العقلية والأسلوبية: إن الطبقة السياسية الفرنسية للقرن التاسع عشر، وكنتاج للثقافة الكلاسيكية، تفكر، في

twitter @ baghdad_library

مجموعها، مثلما تتكلّم. وبالنسبة إلى بعض المؤلّفين، وأستعمل هذه الكلمة عن قصد، غامبيتا وفيري وكليمنصو أو جوريس، فإن الأثر الخطابي ـ كما هو الشأن بالنسبة إلى شيشرون وديموستين (Démosthène) حتى في حالة الارتجال (وهي أقل انتشاراً مما نعتقد)، يبلغ القمّة، لا على مستوى الشكل فقط، بل على مستوى الفكر أيضاً. وإنّي آسف، بصدق، لمن لم يجرّب ذلك. من الطبيعي إذاً عندما يتعلق الأمر بهذه الأدوار الأولى، والتي يجب إضافة العديد إليها، من لامارتين إلى جول سيمون، ومن لودرو رولان إلى لويس بلان، أن **المدونة** المتناوَلة (رغم نقصها) لأثرهم الخطابي لم تغب عنّي. لكن ليس لهذا أهمية كبرى لأن هؤلاء، جميعهم، قد مارسوا أيضاً، أو كادوا أن يمارسوا الكتابة لجمهور يطالب بها، وقد عانوا، عموماً، مشقّتها. تلك هي، إذاً، المؤلفات التي كوَّنت أساسَ مرجعيّتي. وأضمنها أيضاً ـ وهو أمر غالباً ما يكون على غاية الأهمية ـ مقالات الصحف (وهي أحياناً بدايات كتب مقبلة) وهي تخضع، فضلاً عن ذلك، في القرن التاسع عشر للاصطلاحات الشكلية نفسها التي للكتب. وسنرى الفائدة التي تسنّى لي جنيها من مجلة *Revue républicaine* لفرانسوا دوبون، أو مثلاً من مجلة *Critique philosophique* لبيلون أو *Philosophie positive* لليتريه أو *Revue occidentale* لبيار لافيت.

ولكنني قلت، في نفسي، إنّه ليس علينا البحث عن الأيديولوجيا الجمهورية في الأدب السياسي فقط وبمعناه الضيق: بما أن هناك قانوناً عاماً جمهوريّاً وقانوناً مدنيّاً جمهوريّاً ـ كما توجد فلسفة قانون جمهوريّة ـ وبما أن هناك حتى علماً جمهوريّاً وفلسفة جمهورية وأخلاقاً جمهورية كان عليّ أن أوجّه البحث أيضاً نحو هذه الاختصاصات، أي البحث، أوّلاً، عن الأعمال الأساسية في هذه الميادين المختلفة وقراءتها، وهو عمل طويل، غير أنّه سهل نسبياً.

ومن ثم التركيز أيضاً على فهم كيف تفكّكت وتماهت، في هذا الميدان الكثيف من الاختصاصات، فروع وميولات جمهورية، بشكل خاصّ. وقد اصطدمت، في هذه النقطة، بصعوبات ازدادت شدّتها بقدر ما بدا لي القول جديداً. ولئن وُجدت، والحق يقال، في هذا الاختصاص أو ذاك وفي مُختلف مراحله، حكاياتٌ جيّدة أو موازنات طيّبة، مثل الفلسفة الفرنسية، فإننا، في المقابل، وفي مواضع أخرى نندهش لوجود ثغرات خارقة للعادة.

إنّ الإستوريوغرافيا، وأقصد تاريخ التاريخ، لا يزال مهملاً إلى حدّ لا يصدّق، ويمكن أن نقول إنّه يكاد يبدأ في التأقلم لدينا. إنّ التاريخ الاجتماعي والسياسي للفكر القانوني الفرنسي لمّا يُكتب عملياً بما في ذلك تاريخ كليات الحقوق. والأمر كذلك بالنسبة إلى الاقتصاد السياسي[51]. وأصبحت السوسيولوجيا، منذ مدّة وجيزة، معروفة على نحو أفضل. ووجدتني، في أغلب الأحيان، في كل هذه الميادين، حيث كنت إضافة إلى ذلك عصامياً، مجبراً على تمهيد الطريق ـ وبطبيعة الحال، بفضل عون ومعارف العديد من الزملاء الذين يسرّني، بالخصوص، شكرهم على صبرهم. وليست الثغرات، في ما يتعلق بالفلسفة والعلوم، أقلّ بروزاً. إنّ الأيديولوجيا الكبرى لبداية القرن التاسع عشر لم تدرس بأكثر جدية إلا في فترة قريبة جداً ومن طريق إيطاليين أو أميركيين. إن أجزاء بأكملها من أعمال فولناي وتراسي ودونو لمّا يُعَد اكتشافها. وأمّا الليبرالية، مُمَثّلة في شخص

(51) انظر أعمال: L. Le Van-Lemesle, «La promotion de l'économie politique en France au XIX siècle jusqu'à son introduction dans les facultés (1815-1881),» *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1980), pp. 270-290, et «La faculté de droit de Paris et l'introduction de l'économie politique dans son enseignement, 1864-1878,» *Réflexions historiques* (1980), pp. 327-336.

twitter @ baghdad_library

كونستان أو توكفيل أو بريفو بارادول (Prévost- Paradol)، فقد دُرست جيّداً: لكن لا يكاد يوجد شيء عن ليبراليين جمهوريين، مثل جول سيمون وفاشيرو، أو ذلك الرجل المهمّ بارني، أو حتى إدوارد لابولاي (Edouard de Laboulay) الذي اعتقدت أنني قادر على تدوين اتصالاته مع لودرو رولان منذ 1839، والذي يستمدّ بعض أهميته من تفسيره للمؤسسات الأميركية. إننا لم ندرس، بما يكفي كورسيل سونوي (Courcelle-Seneuil)، ولا دوبون وايت (Dupont- White) رغم أنه ترجم ستيوارت مِل . لقد كان أوغست كونت، بالتأكيد، موضوع أعمال عديدة. لكن بقي التأثير والدور السياسي والأيديولوجي الدقيقان للوضعيين الفرنسيين ـ فيروبوف (Wyrouboff) وليتريه ولافيت وروبينيه ـ وعلاقاتهم بالآباء المؤسّسين، مثل غامبيتا وفيري، أو أصحاب الأدوار الثانوية، مثل دانتونان دوبوست (d'Antonin Dubost)، في حاجة إلى إنارة العديد من جوانبها. وعلى حدّ معرفتي، فإنّ أهمية الداروينية قد اقتُصر في دراستها على ما يتعلق بتقبّلها العلمي في فرنسا وأثرها الحاسم في أيديولوجيا اليمين[52]: على الرغم من أنها أدهشت الجمهوريين كما يبين ذلك الأثر البليغ الذي كتبه لانوسان والذي دخل، باطلاً، في حيز النسيان. إنه، في نهاية المطاف، مجال الفلسفة المثالية (في معنىً سندقّق فيه لاحقاً)، من جول سيمون، وفاشيرو إلى شارل رونوفييه وألفريد فوييه أو هنري ميشال (Henry Michel)، وقد مكّنني من أوسع حقول القراءة. وهو، اليوم، من أشدّ المجالات إهمالاً. ذلك

---

(52) انظر مثلاً: «Les néo-lamarckiens français,» *Revue de synthèse* (juillet-décembre 1979),
وبشأن الداروينية وأيديولوجيا اليمين، انظر: Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme* (Paris: [s. n.], 1978).

رغم أنه، تاريخياً، المجال الذي بحث أفضل من غيره عن التماهي مع الجمهورية، وهو أحد أفضل المجالات التي وسمتها.

هذا هو، إذاً، صنف المؤلفات التي نهلت منها. ولا يمكن من دون شكّ أن أدّعي قراءة كلّ المؤلفات، لكن لا أظن أنّي قد أهملت مؤلّفات أو تيارات مهمة. بيد أنه عليّ تبرير اختياراتي. أوّلاً، لقد تقيّدت بزمن: فإذا كان ضرورياً العودة إلى الأنوار والانطلاق من الظهور الشكلي مع كوندورسيه وفرانسوا روبير لرأي **جمهوري**، في ظلّ الثورة، فإنني لم أوجّه البحث إلا نحو سنة 1920 أي، كما قد رأينا، إلى حين حافظت فيه كلمة «جمهوري» تقريباً على قيمة سياسية وحتى، عن وعي، على قيمة مذهبية، كما أثبتته مختارات من النصوص التي نشرتها أحزاب الكارتل سنة 1924، بعنوان *La politique républicaine*. ولا يعني هذا التقيّد أن هذه القيمة قد ضاعت في ما بعد، إذ إنني تفطّنت إلى عكس ذلك. لكن البحث في الفترة اللاحقة، كان سيجرّني بعيداً، وفي كلمة، كان يمكن أن ينقلني من ميدان التاريخ إلى ميدان السياسة. ورغم أن هذه النقلة، في نظري، أساسية فإنني لم أشأ جرّ القارئ إليها: إنها، على الدوام، خطوة تنطوي على مخاطرة. إذاً يتعلق بحثي، أساساً، بالقرن التاسع عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين. وهو يشدّد بصورة خاصة، وفقاً لما تقتضيه طبائع الأمور على الجمهورية الثالثة، في بداياتها، وفي أوجها. إنّها نظام وحقب مذمومة عادة، من كلّ جانب، ومن دون أن يتحمّل الفاعلون عناء التمييز بين ما يُلام على البلد بأكمله وما يمكن أن يوجّه من لوم إلى المؤسسات والمذاهب المعنيّة. غير أنّ الجمهورية الثالثة ـ إلى حدود سنة 1914 ـ تكتسي، من وجهة النظر التي أتبناها هنا، أهمية مضاعفة، إذ إنّه في فضاء هذه الجمهورية الثالثة وجد ما قد سمّيته «التقليد الجمهوريّ» أتمّ تعبير له: على صعيد المؤسسات

twitter @ baghdad_library

والقانون الدستوري أوّلاً لأن مدّة النظام (وهي بالنسبة إلى البعض محيّرة وغير منتظرة) المدشّن سنة 1870 والذي دقّقته القوانين الدستورية لشهر شباط/ فبراير سنة 1875 سمحت للمنظّرين ولخبراء القانون بإنشاء رأي وعرضه بطريقة منهجية. وقد كان هذا الرأي يأخذ بعين الاعتبار، على هدي التجربة، مبادئ نظام جمهوريّ وممارسته لكي يثمّنها أو يبخّسها. وليس من باب الصدفة أيضاً أن وقع إنشاء القانون الدستوري والقانون العام، لأول مرة، اختصاصاً مستقلاً بذاته وتدريسهما لمستويات مختلفة. لقد خرجت الجمهورية، في النهاية، حوالى سنة 1900، وبعد ما يزيد على خمس وعشرين سنة من الاختبار، من الغمامات اليوتوبية أو من الكوابيس الثورية التي مثّلت، بالنسبة إلى بعضهم، ولمدّة طويلة، نظاماً مستحيلاً استحالة مضاعفة، حكومة مستقرة تشقها، من دون شك، الأزمات والزوابع، وينكرها كذلك اليمين واليسار. ورغم أنها دوماً مستهدفة، غير أنها تثبت يومياً قيمتها وإمكاناتها، ولم تفضِ إلى حرب أو ثورة أو إفلاس أو خراب: لقد كانت حكومة مُحترَمة، ويمكن إنشاء قانون على مسؤوليتها. ومن جهة أخرى، فإن جمهوريي الفترة الفاصلة بين سنة 1870 وسنة 1880، خلافاً لسلفهم من جمهوريي سنة 1793 أو سنة 1795 أو سنة 1848، لم يكن يعوزهم الوقت ولا نسبة من الطمأنينة لتوضيح وجهات نظرهم وتطبيق جزء منها، على الأقل، وحتّى لغاية إصلاحها، بهدي من التجربة، إن استدعى الأمر ذلك. وبعد كثير من المحاولات غير المكلّلة بالنجاح، لم تبدُ الجمهورية ممكنة فحسب، بل بدت أيضاً مستَحبّة في أعين كثير من الناس. ومن الطبيعي البحث إذاً، لدى رجال هذه الحقبة، موالين أو خصوماً لها، عن الصورة الأكمل والأكثر موضوعية.

إن الجمهورية الثالثة، من جهة أخرى، هي أوّل نظام تسامح، في التاريخ الفرنسي، مع وجود حرية فكرية تامّة كأتمّ ما يكون أو

ضمنها. والأفضل من ذلك (سنرى هذا لاحقاً)، إنها النظام الذي جعل من هذه الحرية شرط وجوده وهدفه. وبتطوير هذا النظام لبرنامج **تعليم** في هيكل واسع وأصيل وجديد استطاع حوالى سنة 1890 تغيير الجامعة النابليونية الهرمة تغييراً كلياً. وإذا أعلنا عن وجود كثير من المبادرات الخاصة آنذاك، والتي كانت تجاري روح العصر، فإنّه لابدّ من التذكير برعاية نظام الجمهورية الثالثة للازدهار العلمي والفكري والمذهبي. وهذا ما جعل من فرنسا، آنذاك، كما هو الشأن بالنسبة إلى ألمانيا أو إنجلترا، أحد مخابر المستقبل. وهو أمر نميل بإفراط إلى نسيانه بسبب انبهارنا، انطلاقاً من سنة 1917، بموضات متتالية، ألمانية وروسية وأميركية ملتحفة، ربما بسحر القوة والعدد وهو سحر مشكوك فيه. وفي فترة حديثة جدّاً، كشفت دراسات، اتسمت أخيراً بالدقة، حول المدرسة السوسيولوجية الفرنسية، أو حول نزعة التضامن، عن الأهمية السياسية والفكريّة لذلك[53]، لكن مازال الكثير مطروحاً للعمل. ومازالت أيديولوجيا الجمهورية الثالثة، رغم مظهرها المفارقي، تتطلب الاستقصاء. لكن ظهرت علامات[54]: فإحياء مئوية القوانين اللائكية وتجدُّد الاهتمام بفيري وبـ «جمهوريي الحكومة» وبليتريه لا يستجيبان فقط إلى مصادفة الروزنامات، إذ إن

---

(53) انظر مثلاً: G. Weis, «L'idéologie républicaine et les sciences sociales,» *Review of French Society* (1979), pp. 83-112.

وكذلك عدد كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس 1979 من: *La Revue française* de sociologie,

وهو مخصص للدوركهايميين. بالنسبة للتضامن يمكن العودة إلى بحوث في: J. E. S. Hayward, *International Review of Social History*, vol. IV (1959), pp. 261-284; vol. VI (1961), pp. 19-48; vol. VIII (1963), pp. 1-17.

(54) انعقد مؤتمر حول ليتريه في باريس في تشرين الأول/ أكتوبر 1981 وآخر حول فيري في كانون الثاني/ يناير 1982.

twitter @ baghdad_library

ضرورة سدّ ثغرات التوسع المعرفي قد دقّت ساعتها: فلا مناص من الانعطاف بواسطة الجمهورية الثالثة.

إذا ما تقيّدت على هذا النحو، وإرادياً، بالزمن فمن الملاحظ كذلك أنني قد استثنيت عمداً من بحثي عدداً من التيارات ومن السنن الأيديولوجية التي كانت لها مع ذلك، وهو أمر بديهي، علاقات مع المذاهب الجمهورية. إن التقليد البونابرتي، المتحدر بالتأكيد من الثورة، والتقليد «الليبراليّ» للمَلَكية الدستورية، وإن شئنا تسميتها بالأورليانية، والتي ألهمت، رغم ذلك، كما نعلم، وبشكل كبير، النصوص الدستورية لسنة 1875، و«اليمين البروليتاري» الشعبي والمسمّى أحياناً بالجمهوري والذي درسه حديثاً ز. سترنهل[55] (Z. Sternhell) بشكل جيد. ولكنني أعفيت نفسي كذلك من مساءلة الفكر الاشتراكي إلا ما جرى عرَضاً. وذلك، **أولاً**، لأنه قد شرح بغزارة ونقد أو دُوفع عنه في مواضع أخرى. **وثانياً**، لأنه لا يتموقع في المحور «الجمهوري» الذي كان يهمّني. إن للفكر الاشتراكي، وهذا مؤكد، إلى حدود برودون ولويس بلان جذوراً مشتركة. غير أن الماركسية ـ ومهما كانت أصالة النسخة الفرنسية وإشكاليتها ـ أيديولوجيا نشأت، في جزء كبير منها، من منابع أخرى. ونقصد بذلك الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنجليزي، وهي منافسة للجمهورية وتدّعي تبديل المثل الأعلى الجمهوري وتجاوزه. سيقول بعضهم: «بإنجاز هذا المثل تتحقق كل الإمكانيات الكامنة»، لكن بعضهم الآخر سيركز، في المقابل، على القطيعات البيّنة. لقد اكتفيت بالإشارة، كلّما استوجب الأمر ذلك، إلى هذه الصلات والقطيعات. لقد حاولت، إذاً، التعرف على الذين جعلوا من «الشكل الجمهوري

---

(55) Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*.

للحكومة» ومن أسسه، في إعلان الحقوق وفي سيادة الشعب، ومن «شعار آبائنا» محور تأملاتهم، وغاية جهودهم، والمثل الأعلى لفكرهم. وحاولت، أيضاً، القراءة لهم وفهمهم. وأعتقد أنني قرأت بشكل عابر أو أعدت قراءة بعض النصوص الجيّدة التي نُسيت أو قلّت معاشرتها. وحاولت الكشف عن مراحل هذا الفكر وتسلسلاته وثرائه عند تماسّه مع حقائق التاريخ والهزات الفكرية الكبرى للقرن، مثل الوضعية والداروينية.

غير أنه، وهذا ما قلته، كان على هذا التاريخ أن يكون **نقدياً**. إنّ الأيديولوجيا السياسية لا تقف فقط عند الشهادة والتفسير: إنها تقترح هدفاً وعملاً. وبناء عليه يكون من المشروع أن نتساءل عن قيمة الأيديولوجيا في الوقت نفسه الذي نكتب فيه تاريخها. ومن المشروع أيضاً، مثلما رأينا، أن لا تَنشُد الأيديولوجيا الجمهورية سلطة أخرى غير تلك المتعلقة بها. ولا يتمثل هذا التقييم النقدي، بالتأكيد، في التصريح بميولات، أو في تأكيد تفضيلات. إن الأمر يتعلق، في الواقع، بطريقة في الفهم: بعد تفحّص تطوّري لحقب مُحدّدة من التاريخ ومحاولة إحصاء الميولات والتأثيرات يجب، في مرحلة ثانية، النظر في كيفية تمفصل مذهب ما، والنظر في ما إن كان يستجيب للقواعد المنطقية المتعلقة بالفكر والممارسة، وكيفية ذلك. هكذا يتبيّن التخطيط البسيط جداً لهذا الكتاب: فالفصول «التاريخية» السبعة، وإذا صحّ القول التوليدية، تتلوها فصول «نقدية» أربعة، تنتقل بطريقة كلاسيكية جداً من المسائل الأولية للمنهج أو لنظرية المعرفة إلى المسائل الفلسفية والأخلاقية مروراً بالتصورات الجمهورية للروابط المدنية (أو، إن شئنا، لطبيعة الإنسان في المجتمع) والروابط السياسية (أو، إن شئنا، نظرية في الدولة). سيُدرك القارئ، والحال هذه، أنّني لم أتخلّ قط، حتى في هذا القسم الثاني، عن وجهة النظر الإستوريوغرافية، بل ألححت،

twitter @ baghdad_library

وكلّما كانت لدي القدرة على **الوعي** الذي أمكن للمؤلّفين الذين استعملتهم أن يكوّنوه عن المسائل التفكّرية الخاصة بالمنهج والتي لا يمكن فصلها عن غيرها إلا بتكلّف. كان ذلك، بالنسبة إليّ، ضرورياً لأن الفكر الجمهوري الفرنسي يقدّم نفسه، منذ البدء، مع الأيديولوجيا أيضاً، فلسفة معرفة: هنا تكمن واحدة من نقاط أصالته.

أكيد أن كلّ هذا لا يسمح برسم الجمهورية إلا كتمثّل. لذلك كان علينا حتى يكون العمل تامّاً التساؤل أيضاً عن الجمهورية العينية، أي عن العلاقات الفعلية بين هذا التمثّل والمعيش. غير أن الأمر كان سيتعلق كما هو بيّن بكتاب آخر يتجاوز مؤهّلاتي وليس في متناول كاتب مُفرد. وكان لابدّ من إبداء الرأي بشأن الاستلاب المتعدد الذي تعرّضَت له، على مسار التاريخ، المبادئُ الجمهورية ووصفه: استلاب حرية (على طريقة ماشلون (J. P. Machelon)) والسيادة (كما فعل سابقاً تارديو (Tardieu)) والمساواة، وليس فقط المساواة الاجتماعية أو الاقتصادية، بل أيضاً المساواة الأساسية، المدنية والسياسية، أو حتى المساواة في الحظوظ. ومن دون شكّ سيبدو **نادراً** تفحّص التضامن والأخوّة على نحو أفضل. وبالإمكان أن نقاضي، مثلما فعل ت. زيلدين (Th. Zeldin)، المجتمع الفرنسي الذي هو أقل «ليبرالية» أو «بورجوازية» مما يقال وأكثر اقتداء بالدولة ويساعر مراتبيته وجاهه على غرار مثيليهما في الدولة، وهو متشبث بالسلطة كما وقع في ظل النظام القديم. وأكثر من **ذلك** يمكن أن نبحث اليوم عبثاً عن شبح اللائكية، في كثرة الكنائس، والأحزاب، والمصليات، والمدارس التي في عجزها عن فرض نفسها بسبب الرقابة واليد العلمانية، تنتصر بواسطة الموضة والإرهاب الفكري أو بكل بساطة بواسطة الحماقة.

لكن سيكون، في **ذلك**، مقاضاة فرنسا لا مقاضاة الجمهورية

وهذا ما لن أجازف بفعله.

كلمة أخيرة في شأن الشكل المسند إلى هذا الكتاب. إنه، بالتأكيد، محاولة في الإنشاء والتحرير أكثر منه كتاباً في التاريخ المحترف. إنني وأنا أبحث عن عمق الأشياء أكثر من جزئية الأحداث وعن الفهم «النقدي» أكثر من الشرح الفيلولوجي للنصوص، أحسست بأنني أكثر حرية في الأسلوب من المعتاد وتركت العنان أحياناً لأحاسيسي أو ميولي كي تفصح عن نفسها. بيد أنني كنت مقوداً بقوة الأشياء إلى الإشارة إلى الكثير من الأسماء والكتب أو النصوص المنيعة (وأودّ القول المنسيّة باطلاً) بحيث لا يمكن معاينتها إلا في المكتبة. والحالة هذه كثير منها يلفت ليس فقط بسبب قيمته التاريخية أو الظرفية، بل أيضاً لقيمته في ذاته، التي تظهر في جمال الأسلوب أو قوة الفكر. وكنت أودّ الإكثار من الشواهد وتقديم مقتطفات مطوّلة لتبرير ملاحظاتي وفي أقصى الحالات تحرير كتاب آخر متبعاً التخطيط نفسه تقريباً ويكون كتاباً متكوناً فقط من هذه النصوص التي لابدّ من إعادة اكتشافها. لكنه أمر استحالتُهُ بديهيَّةٌ. لذلك اختصرت الهوامش والشواهد والإحالات إلى أقلّ قدر ممكن يتناغم مع فهم نصي.

لكن علينا أن نأمل أن يصبح في القريب العاجل الجزء الأكبر من الأدبيات التي استعملتها في متناول العموم، وأن يخلص من التطهير الظالم الذي يوجد فيه حاضراً[56].

---

(56) انظر مجموعة «Les classiques de la politique» ويديرها كلود نيكوليه (Cl. Nicolet) والتي ظهر فيها: Volney, *La loi naturelle. Les leçons d'histoire*; De Maistre, *Considérations sur la France*; Prevost-Paradol, *La France nouvelle*. Pages choisies; Ch. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*; Abbé De Saint-Pierre, *Projet de paix perpétuelle*, et Ballanche, *Le vieillard et le jeune homme*.

twitter @ baghdad_library

القسم الأول
التاريخ والتشكّل

twitter @ baghdad_library

الفصل الأول

الأصول البعيدة:
من الإصلاح إلى الأنوار

لقد تسنّى لنا في ما يخصّ تاريخ كلمتَي «جمهورية» و«جمهوري» عرض الخطوط العامّة لما يمكن تسميته، إن جاز التعبير، ما قبل تاريخ المذاهب و«الحزب» الذي دارت أحداثه في الفترة السابقة للثورة. وأن تكون الجمهورية قد تأسّست في فرنسا سنة 1792 في بلدٍ كان، إن صح القول، أتمّ نموذج للممالك الحديثة وكان يعرِف، رغم الحروب الخارجية والأهلية، استمرارية لافتة تتعلق بالمشروعية الملكية من دون أدنى انقطاع منذ ثلاثة عشر قرناً، فذلك أمر قد أدهش معاصري «الثورة» ورجالاتها أيضاً. ولذلك كانوا هم أيضاً منقسمين بين شعورين، كانا أحياناً كذلك حجتين وبرهانين، غالباً ما يستخدمهما كل طرف لصالحه في الدفاع عن نفسه. من جهة، ولكي يتحصّنوا داخل تهوّرهم، ألحّوا على الطابع الخارق الجديد الثوري، كما ألحّوا في كلمة موجزة، على فرادة مشروعهم، وهو أمر لم يتم من دون حدوث بعض سوء تفاهم يتعلق بموقفهم من أوروبا. ومن جهة أخرى، وعكس ذلك، وربما لكي يهدّئوا من روعهم كانوا يبيّنون أنهم لم يكونوا سوى الورثة والتابعين المخلصين

والمقرّبين، بفضل مصادفة أساتذة كبار وأسلاف عظام كانوا مثلهم جمهوريين أيضاً، لكن من دون علم منهم ولو استطاعوا لعلموا. ويجب مع ذلك ملاحظة أن هذه الصعوبة في التعامل مع التاريخ وهذه الرغبة في القطيعة المصحوبة برغبة في الاستمرارية، ليست صنيع جمهوريي سنة 1791 فحسب، ولا هي صنيع جمهوريي سنة 1940، بل هي أيضاً صنيع خصومهم. لقد جرى الإحساس بالثورة منذ منشئها وفي لبّها هذا الحدث الهائل لتأسيس الجمهورية ثاني جُلجُلة التاريخ الإنساني، وهو أمر يضمن لها منذ المنطلق تلويناً دينياً مؤكّداً. وقد فكّر فيها الأنصار والخصوم معاً على أنّها استكمال للوجود، وفي الوقت نفسه تجديد لا يقبل التراجع.

لن نتّبع هذه المحاكمة التاريخية في جميع دقائقها، رغم أنّها ممتعة على الصعيد السياسي: إن المسالك المتنوعة لاسترداد الماضي، وإنّ اكتشافات «الآباء الكبار» أو إعادتها، قلّما تكون بالفعل عمليّة بريئة، وهي على الدوام ذات دلالة بليغة. لذا يجب أن نتتبّع في بحثنا هذا مسألة الشعائر والارتباطات الاستذكارية في جميع الأحزاب خطوة بخطوة. وكمثال على ذلك تلك التي انصرف إليها الحزب الشيوعي ـ وتترجم بصرامة وثبات ملحوظين مثلاً على صعيد النشرات الرسمية إن جاز لنا القول، لبعض النصوص ـ وهي تكوّن لدينا عموماً فكرة على درجة كافية من الدقّة حول المراحل المذهبية والسياسية لتاريخه: ونجد عبرة في دليل المنشورات الاجتماعية (Editions sociales) الذي يجب إتمامه بقراءة متأنية للتمهيدات.

«السلف العظيم»: الإحالة على العصور القديمة

إنّ ثمة أمثلة أخرى بليغة في دلالتها رغم خصوصيتها: حين كتب جول إسحق (Jules Isaac) سنة 1942، وهو مؤرّخ شبه رسمي،

twitter @ baghdad_library

كتيّبه الممتاز *Les oligarques: Essai d'histoire partiale* وجدت فرنسا الجمهورية من جديد، وهي ترزح تحت وطأة مصابها، مشروعيتها التاريخية كوعد بالخلود، وذلك بتماهيها بشكل شفّاف مع أثينا الديمقراطية التي هزمها تحالف الأوليغارشيين والتوتاليتارية الإسبارطية.

ولا يهم قسط الوهم التاريخي الذي تنطوي عليه مثل هذه التصريحات، فقد كان جول إسحق يجد هناك مجدّداً، وإلى حدّ ما بطريقة واعية، مشكلاً دائم الحضور لدى رجال القرن الثامن عشر والثورة تخصّ العلاقات والتسلسل بين «حرية القدامى» و«حرية المحدثين»[1]، وفي الواقع، سيغذّي التفكير في هذا المشكل جزءاً لا بأس به من الفكر السياسي الفرنسي (والإنجليزي) للقرن التاسع عشر (من كونستان إلى لابولاي وإلى رجال القانون مثل فون جيرينغ (von Jhering) في ألمانيا وسورينيي أو تاين في فرنسا) ضمن علاقاته مع المؤرّخين. ولو اقتصرنا على ذكر أعظمهم نقول من أوغسطين تييري (Augustin Thierry) إلى كولانج. غير أن شخصاً مثل كليمنصو كان يفكّر في ذلك أيضاً حين كتب سنة 1926 مؤلّفه الرائع *Démosthène*. وفي سنة 1924 حين جمع كارتل اليساريين عند شروعه في الحملة الانتخابية بين خلاصة المذهب وبرنامج «الحزب الجمهوري»، فإن لوسيان ليفي بروهل المكلّف بعرض الـ «مثل الأعلى الجمهوري» قد ارتقى بالبحث عن الأصول إلى المدينة الإغريقية في هذه الجملة الرشيقة: «ولد [المثل الأعلى الجمهوري] حين أجاد الشعراء والفلاسفة في المدينة الإغريقية التعبير عن فكرة قداسة القانون المطابق للعقل، وذلك في الوقت

---

(1) انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

نفسه الذي أصبحت فيه بطولة المواطنين المناضلين من أجل الحرية وضدّ الطغيان الموضوع المفضّل للمؤرخين والخطباء»[2]. وقد استعاد جامي شميت (Jammy-Schmidt) هذه الجملة سنة 1931 من دون نقد وهو يعرض بمباركة إدوارد هيريو (Édouard Herriot) تاريخ «الأطروحات الجذرية الكبرى»[3]. والمثير للانتباه أنّ لوسيان ليفي بروهل قد أهمل العصر الوسيط بشكل شبه تامّ: «بعد كسوف طويل ظهر هذا المثل الأعلى من جديد خلال عصر النهضة». ويلاحظ على الفور أن ذكرى الجمهوريات القديمة قد دامت في العصر الذهبي للمَلَكية المُطْلقة لكن ما هو صحيح تماماً[4] في تلك الفترة هو أنّ «البطولة الجمهورية للمدينة الإغريقية أو اللاتينية بدت أمراً مستحبّاً بدلاً من كونه أمراً مقلّداً»[5].

النهضة والإصلاح

لنتوقّف هنيهة عند النهضة نظراً إلى خصوصيتها الثقافية والعلمية. غير أنّ أكثر ما يستوقفنا فيها يتمثل في اصطحابها لظاهرة دينية جوهرية (ذات الارتباط الشديد بالسياسي)، وهي الإصلاح. إنّ تأكيد وجود رباط بين البروتستانتية والليبرالية، وحرية الفكر الثاقب وحرية الوعي الديني وحرية التفكير التي تفضي إلى انهيار الإطلاقية، وإلى الحكم الدستوري والتمثيلي، أصبح في عداد

(2) L. Lévy-Bruhl, «L'idéal républicain,» dans: *La politique républicaine*, 1924, pp. 75 sq.

(3) Jammy-Schmidt, *Les grandes thèses radicales. De Condorcet à Édouard Herriot* (Paris: Les éditions du portique, 1931), p. 9.

(4) [ص 76].

(5) Lévy-Bruhl, Ibid., p. 76.

twitter @ baghdad_library

الأفكار العامّة منذ مدام دو شتايل (M^me de Staël) وبنيامين كونستان.

ذكرت مدام دو شتايل أن «هولندا، التي أصبحت في ما بعد جمهورية، اقتربت من المبادئ الحقيقيّة للنظام الاجتماعي، وهي مُدينة في تميّزها هذا، إلى الإصلاح الديني»(6) خاصّة، وكتبت أيضاً: «من غير أن أتستّر على أنّ حرية الضمير ذات قرابة بالحرية السياسية، يبدو لي أنه يجب على البروتستانتيين أن يتباهوا بهذه المماثلة. لقد كانوا دوماً أصدقاء الحرية وسيبقون كذلك على الدوام. إن الذهن المتفحّص في المسألة الدينية يقود بالضرورة إلى الحكم الممثّل في الواقع للمؤسسات السياسية»(7). إن هذه الفكرة العامة وقد بُعثت مجدّداً، في الحقيقة من منظور اقتصادي أكثر منه سياسي، موضة من قبل وزير سابق، تنتمي في الواقع إلى الفكر الليبرالي بمعناه الواسع، أكثر من انتمائها إلى مختلف مذاهب فرنسا الجمهورية. ويخصّص ليفي بروهل نفسه، في النص المذكور سابقاً، أربعة سطور بالضبط ليشير إلى أنه من بين منابع المذاهب الجمهورية ثمة «بعض [المبادئ]، وهي أوضح في إعلان استقلال الولايات المتحدة مما هي عليه في نداء الثورة الفرنسية، تستمدّ أصلها من التوراة والعهد الجديد»(8). وسنرى أن الصراع الجمهوري قد اتّجه انطلاقاً من سنة 1880 ـ مع استثناءات مشهورة مثل استثناء جول سيمون ـ نحو اللائكية المتكاملة حتى عندما خاض مثل هذا الصراع،

---

(6) Madame de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la révolution française, depuis son origine jusques et y compris le 8 juillet 1815* (Liège: [s. n.], 1818), vol. 1, p. 7.

(7) المصدر نفسه، ص 22.

(8) Lévy-Bruhl, Ibid., p. 76.

في الكواليس، أناس من أصل بروتستانتي مثل فرديناند بويسّون وجول ستيغ (Jules Steeg) وفيليكس بيكو[9] (Felix Pécaut). إنهم دوماً خصوم الجمهورية (واللائكية) مثلهم في ذلك مثل مؤرّخهم الجديد الأب لويس كابيران (Louis Capéran) فهم يجعلون من البروتستانتية ـ بإخفاقاتها المزعومة أكثر من نجاحاتها ـ سلف كل المذاهب الجمهورية المذمومة[10]. ومن المؤكّد أنّه توجد بعض الاستثناءات في اللامبالاة النسبيّة لكتلة الجمهوريين تجاه بُنوّتهم للإصلاح. غير أنّ عدد البروتستانت أو المعجبين بالإصلاح كان مرتفعاً بصورة خاصة بين الجيل الثاني من جمهوريي القرن التاسع عشر في ظلّ الإمبراطورية الثانية من كيناي (Quinay)، وهو أوّلهم جميعاً، وكان يضع في قلب اهتماماته التفكير في اخفاقات السياسة الدينية للثورة بالإضافة إلى فضيحة الجمهوريين ذوي الطاعة الرهبانية، مثل بيرات، الذي كان هو أيضاً مهتماً فضلاً عن ذلك بالمشاكل الدينية، وصاحب صياغة أصبحت مشهورة مع غامبيتا «الإكليروسيّة ذاك هو العدوّ». كما كتب كيناي إلى فرديناند بويسّون ـ وهو بروتستانتي كان يعدّ في وقت سابق في نوشاتل (Neuchâtel) مخطّطات لضرب الكنيسة اللائكية ـ في شأن مُصلحي القرن السادس عشر «علينا أن لا ننسى ونحن نصارعهم أنهم أنقذونا [. . .]»، ثم أكد قائلاً: إنّهم «في كلمة موجزة ليسوا أعداء، بل هم

---

(9) انظر مثلاً: I. Tchernoff, II, pp. 306 sqq.; G. Weill, I, pp. 347 sqq.; G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle* (Paris: [s. n.], 1929) (cité G. Weill, II), pp. 231 sqq., 350 sq.

انظر كذلك أعمال ملتقى *Les protestants dans les débuts de la troisième république (1871-1885)* (Paris: [s. n.], 1979).

(10) L. Capéran, *Histoire contemporaine de la laïcité française* (Paris: [s. n.], 1957), vol. 1, p. VIII.

twitter @ baghdad_library

أسلاف»[11]. وقد وجدت بالتأكيد في بداية الإمبراطورية الثانية ـ إن صدّقنا جول سيمون، وهو أحد الشاهدين القلائل، وقد كان يروي الخبر بتعاطف رغم الخلاف ـ مجموعة صغيرة من الجمهوريين، (رونوفييه، لكن أيضاً هنري مارتان كارنو (Henri Martin Carnot) وإدوارد شارتون (Edouard Charton) وكاميل بيليتان (Camille Peletan)، كانت تبحث عن دين عقلاني يقوم مقام أخلاق ومقام مرجعية للنظام الجمهوري أو الديمقراطي الذي يحلم به أفرادها. وبالإضافة إلى المحادثات وجدت عدّة إشارات في **الكورييه دو ديمانش** (*Courrier du Dimanche*)، غير أنّ الأمور بقيت عند هذا الحدّ[12]. وسيحتمي هنري مارتان، مؤرخ الثورة الأكثر شعبية، برجل دين في أواخر حياته. إلا أن أهميّة هذا التيار الفكري الذي كان يريد التمسك براوبط مع المسيحية عبر البروتستانتية، ويعتبر نفسه منتمياً إلى الإصلاح[13]، كانت أقل بكثير من أهميّة تيار «حرية الضمير» الذي دافع عنه مثلاً في كتاب له العنوان نفسه كاثوليكيٌّ ليبرالي جداً وجمهوري شديد الصلابة، وهو جول سيمون الذي لا يشير إلى الكالفينية إلا ليذكّر بمحرقة ميشال سيرفيه (Michel Servet). وقد طالب فاشيرو، وهو كاثوليكي أيضاً، في *Démocratie 1860* بالفصل بوصفه الحل الوحيد «الديمقراطي» (والمقصود به الجمهوري) للمشكل الديني.

---

(11) Edgar Quinet, *Lettres d'exil à Michelet et à divers amis* (Paris: Calmann- Lévy, 1886), vol. IV, pp. 67 sq.

(12) انظر: Jules Simon, *Mignet, Michelet, Henri Martin* (Paris: Calmann - Lévy, 1890), préface, pp. 68 sq.

(13) نشر إميل دو لافيلاي (Émile de Laveleye) وهو بروتستانتي ليبرالي في كانون الثاني/ يناير 1875 في **مجلة بلجيكا** (*Revue de Belgique*) دراسة حول البروتستانتية والكاثوليكية في علاقاتهما مع حرية الشعوب البروتستانتية وازدهارها، وفيها استخلص تفوّق الشعوب البروتستانتية.

وفي الواقع يشهد على التباعد المتسارع للجمهوريين من أجل بروتستانتية ولو ليبرالية، وحتّى مجدّدة إلى درجة أنها تقريباً لم تعد مسيحية، مثالان نجدهما في التطور المتوازي بشكل محسوس لرجلين أحدهما مشهور وهو فرديناند بويسّون والآخر نسي خطأ وهو أوغست ديد (Auguste Dide). وسنواصل التحدّث لاحقاً عن الأول.

ولنكتفي بالتذكير بأن أطروحته التي ناقشها في فترة متأخّرة جداً سنة 1892 ـ وقد بلغ إحدى وخمسين سنة، ويحمل في رصيده مدّة مهنية طويلة وعملاً إدارياً وسياسياً معتبراً ـ قد خصّصها بطريقة معبّرة لسيبستيان كستليون ـ أو شاتيون (Châteillon) ـ أحد خصوم كالفن الذي اضطهده وهو بروتستانتي مدافع عن حرية إعمال الفكر. وقد كان بويسّون يحتفل في هذا البحث احتفالاً صاخباً لا يخلو من دويّ بقطيعته مع هذه البروتستانتية الليبرالية التي ناضل من أجلها فترة من الزمن، خلال نهاية الإمبراطورية الثانية، في نوشاتل بلد البروتستانت، حيث كان يدرّس، كما في فرنسا كلّها. ولئن تخلّى عن فكرته الطفولية حول «كنيسة ليبرالية تحافظ على الجوهر الأخلاقي للمسيحية من دون دوغمات إلزامية ومن دون معجزات» لا تكون أبوابها مفتوحة فقط «للأعضاء المنتمين لمختلف الطوائف المسيحية، بل لجميع أصدقاء الخير والأخوّة الإنسانية»[14]. غير أن تطوّره اللاحق نحو «إيمان لائكي» لن ينحدر به إلى معاداة المسيحية. لقد بقي دوماً في حدود هذه «الروحانية» التي كان يذكرها بمعية رينيه غوبليه (René Goblet) من على منبر مجلس الشيوخ في شباط/ فبراير سنة 1886[15]. وقد كان

---

(14) Ferdinand Buisson, *Manifeste du christianisme libéral* (Neuchâtel: [s. n.], 1869), p. 9 (Cité par Capéran, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, vol. 1, p. 14).

(15) انظر: Capéran, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, vol. 3 (1961), p. 191.

twitter @ baghdad_library

ألفريد رامبو (Alfred Rambaud) وهو أحد أعضاء لجنة التحكيم في أطروحته يقول عن كستليون «كان من المستحسن أن يرافع عن قضيته أمام فرنسا الجديدة، أمام هذه الإنسانية الجديدة التي ساهم في مجيئها»[16]. أما عن بويسّون نفسه فقد كتب بعد اثنتين وعشرين سنة تمهيداً لأطروحة أحد أقرانه إيتيان جيران (Etienne Giran)، وقد كانت تتعلّق بسيبستيان كستليون، حيّى فيه أيضاً هذا الأخير معتبراً إيّاه «السلف الأكثر أصالة لـ «المسيحية الليبرالية» وأضاف «إن الإصلاح في مبدئه وفي اندفاعه الحيوي يتجاوز جميع الإصلاحيين. ولم يستنفد أحد منهم جميع هديه، وبعضهم زيّفوه على نحو خطير. وقد كان كالفن أخطرهم لأن خطأه تعلق بنقطة حيوية ألا وهي حرية الضمير الإنساني. إنّ استئناف توضيح مطالب الحرية التي نجح كالفن وتيودور دو باز (Théodore de Bèze) وأتباعهما الخلّص في خنقها بالقمع والانضباط ليس إضراراً بالبروتستانتية، بل هو تمكين لها من قسطها من الشرف الذي تعتز به»[17].

إن الطريق الذي سلكه أوغست ديد هو أيضاً أكثر تعبيراً. إنه أصيل مدينة نيم، وقد عاش بين سنة 1839 وسنة 1918، وشرع في دراسة اللاهوت البروتستانتي في جنيف، حيث كان تلميذ جول بارني ثم تحوّل إلى واحد من أتباعه قبل أن يصبح كاتب سيرته[18]. ودعا بوصفه بروتستانتياً، من داخل عقيدته، إلى الفصل بين الكنيسة

(16) ذكره في Ferdinand Buisson dans sa préface à Etienne Giran, *Sébastien Castellion et la réforme calviniste. Les deux réformes* (Paris-Haarlem: Hachette, 1914), p. V.

(17) المصدر نفسه، ص VII.

(18) انظر: Auguste Dide, *Jules Barni, sa vie et ses oeuvres* (Paris: Ancienne librairie G. Baillière, 1892).

والدولة وإلى حرية الفكر، وناضل في سبيل ذلك مدّة طويلة. لقد كان ماسونياً وصحافياً ورجل سياسة، وكان يرابط في أقصى اليسار داخل مجلس الشيوخ. أمّا معاداته للإكليروس فقد تدرّجت شيئاً فشيئاً نحو العنف، وأفضت إلى معاداة المسيحية المعارضة للإصلاح على وجه خاصّ. وبعد توقّعه «نهاية الأديان»، في كتاب يحمل العنوان نفسه سنة 1891، كتب مقالاً هجا فيه روسو هجاء حادّاً. وقد كان عنوانه الفرعي البروتستانتية والثورة الفرنسية (Le protestantisme et la révolution française) (1910)، فإنه أقل أهمية لأنّه يدين «سفسطات» روسو وتأثيره السلبي في أعمال العنف الثورية (وهو ما كان يمثّل أرضية مشتركة منذ المدام دو شتايل وكونستان على الأقلّ)، ويقترح مباشرة تفسيراً عاماً لفكر جان جاك (روسو) (المتناقض) ولسلوكه (المنافق)، والاثنان يردّان معاً إلى أصوله الجنيفية والكالفينية. لقد كانت تلك مناسبة لأوغست ديد ليصفّي حسابه مع الإصلاح الديني:

«ليس من باب المفارقة في شيء أن نقول بأن التجديد اللّوثري قد أخّر لعدّة قرون الأفول التام للمسيحية وانهيار الكاثوليكية [. . .]. وبفصله قضية المسيحية عن قضية الكاثوليكية منح لوثر من جديد الحياة والتأثير لسيرة المسيح والدوغمات المسيحية، وهي أشياء كانت في صدد التلاشي تحت تأثير الريبية الكنسية. وبذلك أخّر لعدّة قرون مجيء دولباخ وفولتير. [. . .] وسيصطدم الفكر الحرّ من الآن فصاعداً بحاجزين بدل حاجز واحد [. . .]. إذ إن البروتستانتية لا تحرر، إذاً، مثلما كررنا ذلك مراراً، الفكر الإنساني وانتصارَ حرية التفكير»[19]. وفي الخاتمة يواجه أوغست ديد أيضاً بين «التقليد

(19) Auguste Dide, *Jean-Jacques Rousseau. Le protestantisme et la révolution française* (Paris: Flammarion, 1910), pp. 9 sq. et 12.

twitter @ baghdad_library

الفرنسي الذي تحرر أو هو في طريق التحرر من الدوغمات والتأثيرات الكنسية والباحثة عن كونية التسامح وعن خلق عالم لائكي «وتقليد» بروتستانتيّ من دون جذور وفاقد للوعي التاريخي والروح العلمي «وموروث عن روسو الذي كان مثله الأعلى» إسبارطة وعبيدها ومدينة كالفن مع [. . .] ما تمارسه من اضطهاد» وهو المذاق الأول من «القمع الروبسبييري»[20].

الديكارتية

إنه أمر مدهش أن تشحّ الإحالة على ديكارت بشكل مبالغ فيه: فلا يذكره ليفي بروهل ولا حتى رامبو، وإن في نوع من التاريخ المقنّن والأرثوذكسي، بل إن الثاني لم يذكره إلا كرياضي. ولم يظهر ديكارت في مكانه الفكري الحقيقي، وليس السياسي، إلا مع أحد الجمهوريين الأوائل، أعني الإبستيمولوجي المتميّز كوندورسيه، وليس بالغريب أن يكون مدفوعاً بتكوينه الرياضي: فلقد أبرز كوندورسيه ديكارت باعثاً للحقبة التاسعة، وهي الحقبة قبل الأخيرة، في مجمل تاريخ تقدّم الفكر البشري إذ كتب: «كان السبب الأوّل لهذه التطورات في السياسة وفي الاقتصاد السياسي ما حدث في الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا بمعناها الأصلي. وهي لفظ ضمّه ديكارت إلى ميدان العقل»[21]. غير أنه يضيف بأن الفلسفة تاهت بعد ذلك في أخطاء جديدة.

ولمّا قررت الكنفونسيون تحويل رفات ديكارت إلى البنتايون يوم 2 تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1793 قيلت الملاحظة الآتية: «ولو

(20) المصدر نفسه، ص 308.

(21) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, les classiques du peuple (Paris: Éd. sociales, 1971), p. 211.

أنّ ديكارت قد استبدل أخطاء قديمة بأخرى جديدة، فقد كان من قبيل النفع العام العظيم أن نعوّد الناس شيئاً فشيئاً على تدقيق النظر لا على الاعتقاد»[22] وعلى حدّ علمي ذكر أحد الجمهوريين القلائل ديكارت بالاسم، وهو جول سيمون، في تصدير الطبعة الثالثة من كتابه *La politique radicale* (1869). والغريب أنه فعل ذلك بشأن حدود الاقتراع العام إذ لا أحكامه ولا قراراته يمكن أن تطبق على جميع الميادين: «إن الاحتكام مثلاً إلى أصوات مسافرين في حافلة لمعرفة ما إذا كان مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين أو ما إذا كان كورناي (Corneille) شاعراً ذا فضل أو ما إذا كان علينا أن نلقي بالأضعف [...] في قارعة الطريق بعد أن نتقاسم نقوده. إنّ ذلك قمة السخف»، [...] والغريب أن هذه النظرية قد عبّر عنها ديكارت، لأول مرّة في الفلسفة الحديثة سنة 1637، ولم تمرّ من الفلسفة إلى السياسة إلا سنة 1789، ولم تمارس على نحو كلي إلاّ بعد تسع وسبعين سنة من الثورة»[23]. لكن الإحالة على ديكارت تتضح إذا ما تنبّهنا إلى أن الأمر يتعلق، بالنسبة إلى جول سيمون، برفض كل أشكال «السلطة» المعارضة لسيادة العقل الفردي: «لا أؤمن إلا بعقلي، ولا أخضع إلا للحجة. إن النبي والتقليد والأغلبية يجب أن تَمثُل أمام عقلي كما لو أنها تمثل أمام قاضي القضاة»[24]. إن سيادة ديكارت هي إذاً سيادة الشكّ المنهجي

---

(22) هذا الاستشهاد ذكره: A. Aulard, *Histoire politique de la révolution française* (Paris: Librairie A. Colin, 1901), p. 470.

والملاحظ أنها الإحالة الوحيدة إلى ديكارت في جميع الكتاب.

(23) Jules Simon, *La politique radicale*, 2 éd. (Paris: Librairie internationale, 1868), p. 3.

(24) المصدر نفسه، ص 2.

twitter @ baghdad_library

وسيادة العقل العلمي والإعمال الحرّ للرأي: إن ديكارت ليس جمهورياً، لكن لا يمكن للمرء أن يكون جمهورياً من دون ديكارت.

الأنوار على محكّ الثورة

على ما يذهب إليه الرأي الشائع، من الطبيعيّ جداً أن تصدر الجذور الحقيقية للروح الجمهوري، مع الأنوار. يمكن أن نعود مرّة أخرى إلى النص الرسمي، إن جاز التعبير، والقانوني للوسيان ليفي بروهل سنة 1924: «في القرن الثامن عشر، ورغم أن لا أحد يفكر بعد في الكفّ عن البقاء ملكيّاً، شرعت ريح جديدة في الهبوب. وفي كلمة سيمتلئ رجال الثورة الفرنسية بروسو الذي امتلأ بدوره من بلوتارك (Plutarque)»[25]. بالتأكيد مثلما رأينا ذلك سابقاً ثمة عدّة أسس تستمد أصولها من التوراة ومن العهد الجديد، وهي في إعلان استقلال الولايات المتحدة أوضح مما هي في إعلانات الثورة الفرنسية. لكن ثمة «أسس أخرى نشأت، أخيراً، من الفلسفة الإنسانيّة والعالميّة والعزيزة على ديديرو وفولتير والموسوعيين»[26]. هذه هي إذاً (في سنة 1924) كلمة الوفاء الشرعية والسريعة للقرن الثامن عشر، الذي يختزل في ثلاثة أسماء فحسب مازالت وحدها بالتأكيد، وإلى حدّ هذا التاريخ قادرة على تحريك الناخب. وفي الواقع فإنّ هذا الاحتراس بليغ جداً لأن القرن الثامن عشر الفرنسي، هذا الذي لا يريد الجمهوريون أن يحتفظوا منه إلا بالأنوار وبالفلسفة أيضاً، وإن شئنا مزيداً من الدقة، فلسفة

---

(25) Lévy-Bruhl, «L'idéal républicain,» dans: *La politique républicaine*, 1924, p. 76.

(26) المصدر نفسه.

الموسوعة نفسها، كان يُمثل إرثاً فكرياً ضخماً وفي النهاية متنوعاً جداً ـ ومن بعض الوجوه متنافراً أو متناقضاً ـ بحيث لا نستطيع تناوله أو ادّعاءه إلا ببعض من الحذر. وبالفعل كان بالإمكان أن يلتقي ورثة هذا التيار أو هذا الإنسان بالخصوص لدى أعداء الجمهورية أيضاً. لقد أحسّ بذلك جيّداً فكتور هوغو حين أبدع الشخصية الملتبسة م. جيلنورمان الفولتيري في كتاب **البؤساء** الذي يعدّ ملحمة جمهورية. وفي الواقع إن تقليد الأنوار ليس موحّداً، وهو لا يقل في ذلك عن التقليد الثوريّ: فبين مونتسكيو وروسو وهذا الأخير وفولتير، كانت الاختلافات بيّنة منذ البدء. واستخلاصاً لإرث مشترك، رغم ذلك كلّه، كان لابدّ من جهد تفكّري راقٍ ـ من وجهة النظر العامة جداً لتاريخ الأفكار ـ إلى حدّ فقدانه كل امتداد سياسي مباشر. وإضافة إلى ذلك، فإن أغلب الأسماء «الفلسفية» الكبرى، مع بعض الاستثناءات المعبّرة، كانت سابقة على الثورة. ذلك ما كشفه أولار (Aulard) منطلقاً في البحث عن «الحزب الجمهوري» في ظلّ الثورة، وذلك في مقدّمة مميّزة: كان كل هؤلاء الرجال يعيشون ويفكّرون في ظلّ المُلكية، ولم يتخيّلوا إلا بصعوبة شديدة إطاراً اجتماعياً ومؤسساتياً آخر بالنسبة إلى جميع أصناف الإصلاحات التي كانوا يناضلون في سبيلها، وكان بعضها دينياً وفكريّاً وأخلاقيّاً وبعضها الآخر إداريّاً وسياسياً أو اجتماعيّاً. إن الأنوار، كما يوحي بذلك بداهة المبحث العنيد المتعلق بـ «الاستبداد النيّر» ليست في ذاتها متعارضة مع الملكية، بل كان الأمر عكس ذلك. ولكي تحقق مَثلها الأعلى بأشدّ سرعة تنتظر الأنوار من الملكية أحياناً عوناً يكون لها بمثابة الاختزال لبلوغ [المثل الأعلى] بفضل أثر السلطة الآتي من فوق. ولم يجد أولار مشقّة لبيان أن لا أحد من بين روسو ومونتسكيو وفولتير كان جمهورياً صراحة. وكذلك شأن ديديرو ودولباخ

twitter @ baghdad_library

وهلفسيوس بما أنّهم لم ينادوا بالجمهورية[27]. وكان مابلي نفسه، الذي يمثل في نظرنا أهم المنفتحين على الجمهورية[28] من بين مؤلّفي القرن الثامن عشر، بحسب أولار، موالياً لملكية جمهورية. ومن دون شك يضيف هذا الأخير[29] أن المؤلفين المذكورين قد أحدثوا في جمهورهم، وربما لا إرادياً وكل بطريقته، شروط إمكان التخلي عن الحكم الملكي سنة 1792، وأنّ كل واحد منهم رسم ملامح جوهرية للمذاهب الجمهورية اللاحقة وذلك بإشاعة الإيمان بالعقل والتسامح والسيادة القومية وغيرها من الأفكار. وهذا ما كان يقوله قبل أربعة عقود رجل سنقف مراراً على رؤاه الجلية والتنبّؤيّة. إنه جول بارني الذي كان بين سنة 1861 وسنة 1865 يدرّس بجنيف «تاريخ الفلسفة» في القرن الثامن عشر، والذي يؤدّي في الواقع إلى الثورة وإلى الجمهورية. إلا أن ما يمنع «الفلاسفة» أساساً من دون منازع من أن يكونوا مطلوبين من قبل الجمهوريين، بمختلف مشاربهم، ليس موقفهم المختلف من الدين فقط، بل أكثر من ذلك لأنهم لم يكونوا المعاصرين المباشرين للحدث الذي مثّل المرجع الرئيس وهو الثورة.

لكن لو اتّخذنا معياراً للروح الجمهوري ولتناقضاته الحجة الجوهرية التي تتمّ العودة إليها دوماً والمتمثّلة في التموقع داخل الثورة ـ وهو ما يجعل من المذهب الجمهوري الفرنسي، على غرار المسيحية، مذهباً تاريخياً متجسّداً، يعيد في كلّ جيل كتابة تاريخ جديد على الدوام عن حدث يعتبر النقطة الصفر بإطلاق ـ لوجب

(27) Aulard, *Histoire politique de la révolution française*, p. 3

(28) [ص 133].

(29) Aulard, Ibid., pp. 11 sqq.

الاعتراف بأن مكانة روح الأنوار تصبح ملتبسة تاريخياً. وبالفعل هناك فلاسفة، سواء أكانوا أصدقاء الأعاظم أم ورثتهم، قد عايشوا في الغالب لسوء طالعهم الحدث الذي سمّاه كبارهم: فكيف تسنى لهم الاندماج في هذا التاريخ؟

كان السؤال يُطرح سابقاً على من مازالوا على قيد الحياة مثل الأباتي موريليه (Morellet)، وكان آخر الكبار الناجين مثل مارمونتيل (Marmontel) ورواينال (Raynal)، منذ البداية، معارضين للثورة وبقوا مناصرين للحكم الملكي. لقد رأى موريليه نفسُه الشعب منذ 14 تموز/ يوليو «قوّة عمياء ومن دون كابح» ورأى فيه أيضاً «التنين الحقيقي لتوماس هوبز»[30]. وكان موسوعيون آخرون أو فلاسفة ـ وأشهرهم كوندورسيه، الذي سنعيد التحدث عنه ـ في البداية، من دون شك أتباعاً للثورة، بل من بين أوائل الجمهوريين، لكن لم يكن أحد منهم إرهابياً أو من أتباع مذهب روبسبيير: لقد هاجمهم روبسبيير بشدّة. وكان الورثة الحقيقيون لـ «الفلاسفة»، وهذا أمر بليغ الدلالة، هم «الأيديولوجيون» مثل فولناي ودستوت دو تراسي ودونو وكابانيس ولاروميغيار (Laromiguière) ودو جيراندو (de Gérando) وج. ب. ساي (J. B. Say)، وجميعهم علماء ومنطقيون أو نحويون مثل تراسي، وجغرافيون وفيلولوجيون أو مؤرّخون مثل فولناي، وأطباء واقتصاديون وجميعهم في الواقع، بوصفهم أتباعاً أوفياء لكوندورسيه، كانوا مهتمين في المقام الأول بفكر من درجة ثانية (لنقل بفكر إبستيمولوجي) في العلم وفي علاقاته بالسياسة من طريق إنابة البيداغوجيا والتعليم. وبهذا المعنى، هم بغرابة محدثون، وروّاد

(30) André Morellet, *Mémoires inédits de l'abbé Morellet... sur le dix-huitième siècle et sur la révolution*, 2 vols. (Paris: Ladvocat, 1821), vol. 2, p. 4.

twitter @ baghdad_library

الاكتشافات الكبرى للقرن التاسع عشر، ولكنّهم لم يُقدَّروا على الدوام حقّ قدرهم. كل هؤلاء الرجال، تقريباً، وبقطع النظر عما يفرّقهم من تباينات، وجدوا أنفسهم إثر الاضطرابات، في حدّ كافٍ من الراحة داخل جمهورية محافظة وبالتأكيد تقوم على الجباية، ولكنها مبدئياً ليبرالية وكان جميعهم تقريباً مكلّفين بمهام رسمية أو شبه رسمية بالمدرسة العليا أو بالمعهد العالي أو بالأرشيف وذلك في ظلّ الديركتوار. وكانوا يكتبون طوال هذه الفترة في جريدة *Décade philosophique* التي ساهمت بقوة بين سنة 1794 وسنة 1807 في ربط أسطورة «الفلاسفة» بأحداث الثورة، وخصوصاً بمحاولة إقامة جمهورية مستديمة. وكان كوندورسيه هو القائد المعلن عن ذلك. لكن موريليه، الذي سيسعى لاحقاً، وهذا الأمر صحيح تاريخياً، إلى إخلاء الفلاسفة من مسؤولية مباشرة عن الأحداث الثورية، ادّعى، في الواقع، جميع إرث حركة أفكار القرن المنقضي المنتمية في الوقت نفسه إلى مونتسكيو وفولتير وروسو وبوفون وكوندياك ومابلي ودالمبار وديديرو وسان لمبار وتورغو وآخرين أيضاً. إن الجمهورية في نظرهم، إن شاءت أن تدوم، فعليها أن تكون مربّية وعلمية. لكن هل كان بالإمكان أن يلقوا آذاناً صاغية من قبل جمهوريي ذاك الزمن؟ لو قرأنا التأمّلات الغريبة للمدام دو شتايل لشككنا في ذلك، فهي متأثرة من دون ريب ببنيامين كونستان في كتابه المعروف قليلاً وعنوانه: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France* (1799).

حيث عاينت «كيف يقدر الجمهوريون الذين كل مذهبهم مؤسّساً على البداهة أن يخشوا الأنوار؟ بيد أنّهم لا يريدون تلقّيها. إنّ الموهبة هي شتيمة الجمهوريين. يبدو أن الجمهورية تتوطّد عندما

تقصي، وتضعف عندما تنتدب»[31] ومن المحتمل أنّها تفكّر بالخصوص في «حزب اليعاقبة» للمجالس البرلمانية، وهي تكتب تحت تأثير الاضطهاد المسلّط على كوندورسيه ولافوازييه (Lavoisier) وغيرهما خلال فترة الإرهاب الثوري.

ومهما كان الأمر سيرتضي الأيديولوجيون الذين يدّعون أنهم ورثة الأنوار، وإن كان عداؤهم شديداً لبونابرت وللإمبراطورية، بالحكم الملكي شريطة أن يكون ليبرالياً. لقد أصاب جان غولمييه في كشف الأيديولوجيا المكوّنة لأساس الفلسفة الرسمية للجمهورية الثالثة، عندما بيّن اختلاط تاريخ الأيديولوجيا بتاريخ الروح الجمهوري[32]. وفعلاً لئن انساقت الجمهورية الثالثة إلى أن تأخذ على عاتقها تنظيم الأنوار بواسطة سياستها المدرسية والجامعية، فلأن ذلك جرى عبر ليبرالية القرن التاسع عشر، ولأن الجمهورية نفسها ليبرالية. وهي منظّمة، على الأقل في مرحلة أولى، لأنه، وهذا ما سنراه لاحقاً، سرعان ما تبلور إحساس بالحاجة إلى أخلاق جمهورية وديمقراطية كانت غريبة بالتأكيد عن أيديولوجيينا الذين كانت «شعبيّتهم» ضعيفة جداً.

ورغم ذلك، فقد كان من البداهة الشديدة، ضمن الكتلة الضخمة من الأفكار الجديدة التي كان يجرفها القرن الثامن عشر، أن

---

(31) Madame De Staël, *Des circonstances actuelles...*, éd. de J. Vienot (Paris: [s. n.], 1906), pp. 82 sqq. et dans l'édition plus récente de L. Omacini (Paris-Genève: [s. n.], 1979), p. 95 sqq.

(32) J. Gaulmier, *L'Idéologue Volney (1751-1820). Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France* (Beyrouth: [s. n.], 1951) (Genève: Slatkine Reprints, 1980), pp. 95 sqq.

twitter @ baghdad_library

أنجزت الأيديولوجيا الجمهورية الفرنسية اختياراً، وأن العديد من الأسماء والمسائل تعود مجدّدا بإلحاح مخصوص. وسيمكّن البحث المستفيض، وهو أمر لم يتمّ إلى الآن على حدّ علمي، من إدراك تفاضلي لتواتر الإحالات إلى هذا الفيلسوف أو ذاك وفق الحقب أو التوجّهات داخل الخطاب الجمهوري.

مونتسكيو

لكل مقام مقال. هل نضع مونتسكيو ضمن آباء الجمهوريّة مثلما كان يريد جوزيف فابر (Joseph Fabre) سنة 1910[(33)]؟ وبقطع النظر عن الرجل نفسه الذي كان بالتأكيد مرتبطاً بالملكية وبمجتمع عصره، فإننا لو تأملنا آثاره من جانب ما أسهمت فيه من فكر، فإن النظرة نحوه تتغيّر. لقد أنشأ، من دون شكّ، فلسفة قانون، كما أنشأ تفكيراً في ممكنات الحرية، وصاغ تصوّراً لأنماط الحكم وتوازناته، ومن الممكن، بل من الضروري، أن يغذّي ذلك تأمّلات الفلاسفة والحقوقيين الجمهوريين.

وجاء المثال، فضلاً عن ذلك، من بعيد: ألم يمتدح مارا (Marat) مونتسكيو سنة 1785 بمناسبة مناظرة نظّمتها أكاديمية بوردو[(34)]؟ وفي الواقع، يبدو أن ضروب النقد (حتّى التمجيدية) منذ الجمهوريّة الأولى، هي أكثر عدداً من الخطابات التقريضية. إن

(33) Joseph Fabre, *Les pères de la révolution, de Bayle à Condorcet* (Paris: Felix Alcan, 1910), pp. 107-154.

(34) نص مارا هذا نشره أ. دو بريزيتز (A. De Brézetz) سنة 1881 في: *Tablettes des bibliophiles de Guyenne*, 4, pp. 1-80.

كما نشره في طبعة منفصلة بعنوان: J.-P. Marat, *Éloge de Montesquieu présenté à l'académie de Bordeaux le 28 mars 1785* (Libourne: [s. n.], 1883).

كوندورسيه نفسه والأيديولوجي دستوت دو تراسي من بعده ينقدانه من دون شفقة، وربما حول المسائل الدستورية أقلّ منه حول منهجه أو فلسفته السياسية: لقد كان بيّناً إلهامه المفرط لدستوريّي سنة 1791، وللمحاولة المجهضة في إقامة ملكية دستورية. أضف إلى ذلك، وقد كان سوء التفاهم الأعمق يكمن هنا، أن محاولته تفسير كلّ النظم (وهو موقف إبستيمولوجي) كانت تبدو رغبة في تبريرها جميعاً. وهذا ما عابه عليه دستوت دو تراسي الذي كتب نقده من أجل جيفرسون (Jefferson)، وهو يفكّر دائماً في الجمهورية، سواء أكان في ظلّ الإمبراطورية أم في ظلّ العودة إلى النظام القديم، وهذا ما سيفعله من بعده وتحت تأثيره ستاندال (Stendhal).

إن حظّ مونتسكيو بعد موته لبليغ: إنّ الملكيين، وغالباً ما كان المتطرّفون منهم ضدّ الحكم المركزي الموروث عن الإمبراطورية، قد أصبغوا عليه كثيراً من الراهنية في ظل العودة إلى النظام القديم، بواسطة عشرات الطبعات. لقد جعل الليبراليون، مثل توكفيل وخاصة إدوارد دو لابولاي ـ الذي أنجز الطبعة الأولى الجادّة لمؤلّفات مونتسكيو خلال الفترة الممتدة بين سنة 1875 وسنة 1879 ـ من أنفسهم أتباعه الأشدّ يقظة. وبديهي أنهم احتفظوا بالكاتب الأرستقراطي الذي كان يدافع عن الحقوق التاريخية (أو المدّعاة كذلك) لنبالة فرنسا ولـ «الإعفاءات» الملكيّة و«الهيئات الوسيطة» أقلّ من احتفاظهم بمنظّر الفصل والتوازن بين السلطات: لقد كان توكفيل يعلم جيّداً أنّ المركزية الحكومية والتسلّط لم يكفّا عن اكتساح الميادين خلال القرون الماضية من الحكم القديم، وكان يسجّل الغزو الذي تقوم به «الديمقراطية»، أي المساواة المدنية في فرنسا كما في أميركا. أما لابولاي فقد كان يستلهم كثيراً من مونتسكيو، في دراسته الأكثر دقّة والأطول من تلك التي أنجزها كونستان حول حرية

twitter @ baghdad_library

القدامى والمحدثين[35] «sur la liberté des anciens et des modernes»، لكنه أنظم، خاصة في ما يتعلق بأولوياته الدستورية، إلى أورليانية برلمانية مستندة إلى الاقتراع العام. ومن دون شك، لا يزال بعض من الجمهوريين، في ظل ملكية تموز، والمستسلمين إلى صوت البرلمان، يستطيعون أن يستشهدوا بمونتسكيو في الدفاع عن الأنظمة التمثيلية[36]. وكان بإمكان جول بارني، هذا الجمهوري في المنفى، أن يحتسب مونتسكيو أحد رواد الأزمنة الجديدة[37] لكن جمهوريي سنة 1848 والإمبراطورية الثانية، كما سنرى ذلك لاحقاً، في انطلاقهم من الاقتراع العام وهم يحلمون في جانب مهم بالديمقراطية المباشرة، كانوا غلاة ومتعصّبين لسيادة قومية لا تترك أيّ مجال لسلطة تنفيذية وراثية. إنهم إذاً لا يفكّرون في الفصل بين السلطات بمقدار تفكيرهم في سيطرة السلطة التشريعيّة: إنهم بعيدون عن مونتسكيو، ولو صدّقنا الدراسة الدقيقة لتشيرنوف فإنّهم عملياً لا يستشهدون به. وإنّ عدم ذكر مونتسكيو بشكل مطوّل إلا عند عرض تيبولوجيا النظم من قبل جول سيمون نفسه عند إعادة طبع كتابه الأساسي سنة 1867 عن الحرية السياسية، والذي ظهر لأول مرّة سنة 1859، لأمر بليغ الدلالة. وقد نقد هذه التيبولوجيا ليبيّن، وهو محقّ في ذلك، أنها مأخوذة تقريباً كما هي من الفلسفة السياسية القديمة

---

(35) É. de Laboulaye, *L'état et ses limites, suivi d'essais politiques*, 5 éd. (Paris: [s. n.], 1863), 1871.

(36) انظر تشيرنوف، I، ص 264 الذي يذكر كراس، **صوت الشعب**، نشرته *La société des amis du peuple* في كانون الأول/ ديسمبر 1831 ويحتوي جهراً بالعقيدة السياسية لصالح الجمهورية والاقتراع الحر والعمومي.

(37) J. Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII siècle* (Paris: Charpentier, 1865), vol. 1, pp. 105-210.

لأرسطو وأفلاطون[38]. إن الدراسات التي موضوعها مونتسكيو خلال القرن التاسع عشر، تبدو من قبيل التبحّر في المعرفة، ولم يكن لها محمل سياسي.

وفي الواقع سيتغير كلّ شيء بعد سنة 1875 لسبب بديهي جداً: لقد كان «الدستور» الجمهوري الذي قبله الجمهوريون، وليس من دون حسرة، ليبرالياً من النمط الأورلياني، وكان مُلهماه المباشران والمدافعان عنه بحزم بريفو بارادول (سنة 1870) ودو لابولاي، مع أن مشروعه لسنة 1872 كان في الواقع بعيداً جداً من القوانين المصوّت عليها سنة 1875. (والغريب أن ثانيهما كان يذكر مونتسكيو في هذا المشروع مفسّراً بدقّة قاعدته حول الفضيلة والجمهورية، وذلك ليفسّر الشكل الجمهوري للدستور). ومنذ ذلك الوقت، ومادام سيبعث «قانون دستوري» جمهوري، سرعان ما سيتمّ تدريسه بما هو كذلك في كلياّت القانون، فإنّ تحليل مبادئ تنظيم السلطات والفصل بينها ستكون له مكانة متعاظمة. وكما سنرى، فإن رجال القانون حين سيصبحون جمهوريين ـ ولم يكن الأمر دوماً كذلك، بل لحصول ذلك كان لابدّ من ترقّب دوغيت وإيسمان ـ فإنهم سيتناقشون بالضرورة في شأن الدساتير الفرنسية السابقة، لكن أيضاً وخصوصاً في شأن دستور سنة 1875 وتأثير مونتسكيو وصلاحية النظريات المنسوبة إليه على وجه الحق أو الباطل والمتعلّقة بتنظيم السلطات. وغالباً ما يعترضون عليه بروسو. وثمة حضور أدبيات من النوع القضائي ـ الفلسفي ترسم، بوضوح، تحييناً متجدّداً **لروح الشرائع** عبر الرجوع إلى الدستور الأول، دستور سنة 1791. وعموماً ما كانت هذه الأدبيات، من جهة أخرى، تبارك مباركة كاملة ومتزايدة مع

(38) Jules Simon, *La liberté politique* (Paris: [s. n.], 1867), pp. 147 sqq.

twitter @ baghdad_library

مرور الزمن المبدأ الأساسي والقاضي بضرورة تحديد السلطات[39]، وتبين أن الفصل كما صاغه مونتسكيو ليس بالتأكيد ما كان قد أنشئ سنة 1875، وأنّ هذا الفصل على الأخص بعيد جداً عمّا كان قد جرى ترجيحه في الواقع من قبل المجلس الذي عرفته الجمهورية الثالثة منذ 1885[40]. كما بقي رجال القانون الدستوري أيضاً يذكرون مونتسكيو، وغالباً مع الثناء عليه، لكن يبدو أنّ نسيانه أو نقده بدأ يتضاعف من قبل الجمهوريين من المؤرّخين الباحثين عن الجذور الثورية مثل أولار أو ماتييه (Mathiez) أو من قبل الساسة المجابهين للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية. لقد كانت حساسية هؤلاء أشدّ للطابع الأرستقراطي من فكره ولدفاعه عن النبالة أو عن البرلمانات منها لإسهاماته على الصعيد الدستوري. ومن هذا المنظور نجد معنى بليغاً جداً في مقال لاذع بقلم ماتييه خصّصه لإظهار مونتسكيو محافظاً مقيتاً وحديث الانتماء إلى فئة النبلاء، ومدافعاً عن الامتيازات ومعادياً للديمقراطية والجمهورية[41]. ولكي يظلّ ماتييه أميناً لسياق عصره واجه مونتسكيو بالأباتي دوبو، وهذا أمر معقول! ـ وواجهه، أيضاً بالماركيز دارجنسون المحب للبشر، وصديق الإصلاحات «الاجتماعية» والاقتصادية، وخاصة المعجب بـ «حكم قويّ» ضروري لكي يعاقب أصحاب «الخزائن الممتلئة»، والقائل بإعجاب إنه كان بالإمكان أن يحب روبسبيير وحكم السوفياتات لو تسنّت له

(39) انظر مثلاً: A. Esmein, *éléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 1, pp. 493 sqq.

(40) R. Carré De Malberg, «La théorie de Montesquieu sur les trois pouvoirs et leur séparation,» dans: *Contribution à la théorie générale de l'état*.

(41) A. Mathiez, «La place de Montesquieu dans l'histoire des doctrines politiques du XVIII siècle,» *Annales historiques de la révolution française* (1930), pp. 97-112.

معرفتهم[42]. وربّما كان بالإمكان في زمن كانت الحرية فيه تعتبر طبيعيّة بإطلاق أن يغتفر نسيان الواجب الأساسي للاعتراف بالجميل لأحد المدافعين عنها.

ولكن علينا أن نشير، في المقابل، إلى مجال آخر خصب جداً، بدا فيه مونتسكيو الرائد لجمهوريين ذوي طلعة بهيّة: إنه الميدان الذي شُرع في تسميته، منذ أوغست كونت ودوركهايم، بالسوسيولوجيا، أي الدراسة العلمية لوقائع التنظيم الجماعية أو بالأحرى للعلاقات بين الوقائع الجماعية والقانون الجزائي أو العمومي. لقد اهتمّ كونت أوّلاً، ثمّ دوركهايم ـ خاصة في أطروحته سنة 1892 ـ بنظريات مونتسكيو التفسيرية، أكثر من اهتمامهما بآرائه السياسية[43] وهذا أكيد. لكن النسب الفكري لا ريب فيه.

فولتير

لقي فولتير وروسو في الأيديولوجيا الجمهورية مصيرين متكاتفين بشدّة ومختلفين جداً، وذلك مثل انتاجهما وحياتهما. صحيح أنه كان من مصلحتهما أن يكونا أولاً من بين فرسان البيان في بلد انعكف كلياً على تعليم الخطابة وعبادة اللّغة، وقد أصبحا فعلاً من الخالدين، حتى خلال حياتهما، ومن ثمّ أصبحا ينتميان إلى التراث المشترك. ويندر جداً أن يُنكر عليهما هذا الشرف خصومُهما في السياسة أو الفكر: إذ يعترف لأحدهما بأنّه بلغ بالشكل الكلاسيكي كماله، ويُقرّ له أيضاً بالتعبير الساخر وبذكاء الروح،

---

(42) المصدر نفسه، ص 100.

(43) Émile Durkheim, «Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit,» (Thèse, Bordeaux, 1892); trad. française par F. Alengry, sous le titre «Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science de la société,» *Revue d'histoire politique*, vol. 1 (1937), pp. 405-463.

twitter @ baghdad_library

ويُعترف للآخر بروعة الفصاحة وبموسيقى كلماته التي تمرّر أكثر «السفسطات مقتاً». ومن ثمّ، فإن أعمالاً متبحّرة في العلم، واحتفالات رسمية في الأدب وفي الأيديولوجيا السياسية، قد وسمت حياتهما بعد القبر، وينتشر ذلك كلّه على سطحين يتقاطعان من دون أن يختلطا تحت وقع الطبعات المتكرّرة. ويبدو من الوهلة الأولى أن الغلبة كانت لروسو على صعيد الأيديولوجيا السياسية. كما أن روسو نفسه جعل مركز أعماله في هذا التأمّل النظري في طبيعة الرابطة الاجتماعيّة وفي أشكال الحكم وهو أمر جعله «رجل تشريع» يُستشار في خصوص دستور بولونيا أو دستور كورسيكا، وهما بلدان يمكن أن يعدّا يوتوبيين بحقّ. أما فولتير فهو تراجيدي وشاعر ومن رجال البلاط. لكنه أيضاً صحفي لا يعرف الكلل وملتزم بالموسوعة. كان يتحاور مع الأمراء ويتصارع مع المحاكم وخاصة مع الكنيسة ومع المسيحية، وعموماً، مع كلّ الديانات القائمة. إن آثارهما ليست، بالتأكيد، من فصيلة واحدة. وفي الواقع كان روسو مواطن جمهورية، وكان أكثر ما كتبه موجّهاً إلى جنيف رغم رغبته في الحصول على مهنة في فرنسا، دخل قبل فولتير بكثير إلى البنتايون الجمهوري وظلّ فيه وقتاً أطول بكثير. ذلك رغم أنّه جرى الاعتراف الموضوعي بالثورة من قبل المتنافسين وبحجج متنوعة.

ويبدو أنه لا يُعترف في نقل رفاة فولتير سنة 1791 إلا بريادته لحرية التفكير، فهو وفق عبارة المعاصر له غودان دو لا برونيللوري (Gudin de la Brenellerie) «فعل مثل الشعب الفرنسي: استولى على الباستيل قبل وضع أسس الدستور»[44]: لكن الملكية الدستورية كانت

(44) مذكور في: Aulard, *Histoire politique de la révolution française*, p. 10, note.

في تلك الفترة تكاد لا تستشهد به. وكان بعض المفكّرين الأصيلين فقط، مثل النائب هاردي (Hardy) سنة 1796، يزعمون بأن فولتير هو «المؤسس الأول للجمهورية»[45]: وقد كان ذلك يضحك الملكيّين أنفسهم الذين غالباً ما كانوا فولتيريين، مثل السيد جيلنورمان في كتاب **البؤساء**. ومن المفيد أن نسجّل «تقهقر» فولتير وتواريه كأديب وأيديولوجي بين سنة 1800 وسنة 1815: إن قوبلت مسرحيته «بروتوس» (Brutus) بالتصفيق الحار خلال الثورة، فقد جرى السعي إلى مصادرتها خلال فترة العودة إلى الملكية، تحت رعاية «الملك الصالح الغليكاني» هنري الرابع الذي دشّن التمثال وضمّ إليه ملحمة *Henriade*. إن التزمّت في التقوى، الغالب على بداية القرن التاسع عشر، نفّر من المقاومة الجلية والساخرة للإكليروس، ولم يحتفظ من سياسته، كما سيفعل بول لويس كورييه (Paul-Louis Courier) نفسه، إلا بريبيّته إزاء الأنساق مع نسيان نضاله في سبيل الدفاع عن الحرية ضدّ جميع الظلاميات. وقام المذهب الجمهوري الرومنسي بالباقي: لم يبقَ فولتير مرجعاً في تلك الحقبة[46]، حتى وإن أشارت مجلّة *La Revue des deux mondes* سنة 1845، إلى «بعث الفولتيرية من جديد»[47] وفي الواقع كان من الضروري ترقّب السنوات 1860 لكي تمنح تطورات الوضعية والفكر العلمي مجدّداً كلّ الراهنيّة للهجمات الموجّهة ضدّ الإكليروس، والتي قادها فولتير باسم العقل. حينئذٍ كان الجمهوريون ـ مثل جريدة *Le Siècle* ـ يناضلون في سبيل حرية الفكر، وقد جعلوا من فولتير

(45) المصدر نفسه.

(46) إن غياب اسم فولتير من ثبت أسماء تشيرنوف له دلالة.

(47) E. Saisset, «Renaissance du voltairianisme,» (À propos de Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille*), *La Revue des deux mondes* (février 1845), pp. 377-408.

twitter @ baghdad_library

رمزاً لها: ففي سنة 1867 أحيا اكتتاب الجريدة لصالح تمثال الفيلسوف كثيراً من النقاشات أثارت اهتمام فلاسفة محترفين - كانت فولتيرية فكتور كوزان (Victor Cousin) موضوعاً للنقد - وكذلك صحفيين وبرلمانيين وبطبيعة الحال رجال دين. وفي المناظرة التي دارت بين فويو (Veuillot) وآرسين هوساي (Arsène Houssaye) شهّر الأول بـ «الملك فولتير» كما أن جول سيمون نفسه فكّ ارتباطه بجريدة *Siècle* مثل ليتريه، لكن باسم روحانية ربوبيّة[48]. ولم يكن تاين (Taine) هذا الخصم المعلن للجمهوريين، لكنه المفكّر الحرّ، منخدعاً حين شرع سنة 1871 في كتابة *Origines de la France contemporaine* الذي نُشر المجلّد الأول منه سنة 1875، في ظلّ النظام الأخلاقي ولكن عند ولادة الجمهورية، وبيّن أنّ الفكر الثوري تكوّن من مركّب عنصرين وهما المكسب العلمي والفكر الكلاسيكي - والعنصر الثاني مجرّد وعقليّ إلى حدّ الإفراط - وهو يمثّل أصل الفكر الثوري، كما بيّن أنّ كلّ الجهد المبذول طيلة القرن الثامن عشر يتعلق بإحلال العقل محلّ التقليد. ويمثّل فولتير في هذا الهجوم على التقليد في نظر تاين «قائد الجيش الفلسفي» وذلك في الأقلّ خلال الطور الأول، طور الصراع ضدّ الديانات القائمة والتشريعات المدنية وضدّ سياسات التقليد. وهو يودّ أن يستكشف بأن فولتير يحتفظ بدينٍ طبيعي وقانون طبيعي[49].

---

(48) انظر: Ph. Bertocci, *Jules Simon. Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France, 1848-1886* (Columbia: University of Missouri Press, 1978), p. 30.

(49) Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, éd. Fr. Léger, Les grands monuments de l'histoire; 10 (Paris: Club français du livre, 1972), pp. 85 sqq.

يجب ألا نعجب إن أصبح فولتير من جديد، لكن بشكل أعنف بكثير ممّا كان عليه منذ عقد، رمزاً للاعتراف بالجميل ورهاناً للنضال عندما بدأ مشروع الاحتفال بمئويته المقرّر لسنة 1878 يثير منذ سنة 1877 قلاقل وذلك في غمرة الصراع السياسي، عقب النصر الانتخابي للجمهوريين، وساعة نطق غامبيتا عبارته المشهورة المستعارة من بايرا (Peyrat): «الإكليروسية، ذاك هو العدوّ»[50]. وكانت صحف مفكّرين أحراراً وخلايا الماسونية قد أطلقت فكرة احتفال عمومي وكان بعضهم يريده مقروناً بالاحتفال بروسو وكذلك فكرة مشروع طبعة شعبيّة مختصرة[51]. وكان على كلّ هذا أن يتزامن مع العرض الكوني: كانت الفتن التي أثيرت حول «الوطنية» والمسألة الرومانية والنزاع ضدّ الرئاسة تتعاضد لتسميم القضيّة. لقد نشر المونسينيور دوبانلو (M_{gr} Dupanloup) تباعاً، ثلاث رسائل هجائية مفرطة في العنف، وهي في الواقع ديماغوجية جداً، وكان يقدّم فيها فولتير خائناً للوطن و«شاتماً للشعب»[52]. وقد تخلّصت حكومة دوفور (Dufaure) من الأمر بمنع كلّ احتفال شعبي، سواء بفولتير أو

---

(50) Cette phrase, on le sait, fut prononcée par Gambetta à la chambre le 4 mai 1877.

(51) بالنسبة إلى مجموع هذه المسألة نحيل إلى: L. Mohr, *Les centenaires de Voltaire et de J. J. Rousseau, 30 mai et 2 juin 1878* (Bâle: [s. n.], 1880), et plus récemment A. G. Benrekassa, J. Biou [et al.], «Le premier centenaire de la mort de Rousseau et de Voltaire: Significations d'une commémoration,» *Revue d'histoire littéraire de la France* (1979), pp. 265-295.

(52) إن الأمر يتعلق تباعاً بـ: *Premières lettres à MM. Les membres du conseil municipal de Paris sur le centenaire de Voltaire, par Mgr l'èvêque d'Orléans*; des *Nouvelles lettres... par Mgr l'évêque d'Orléans*; et *des dernières lettres... par l'èvêque d'Orléans*.

وقد تمّ نشرها كلّها بباريس سنة 1878.

twitter @ baghdad_library

بروسو وحتّى بجان دارك (Jeanne d'Arc)، وذلك من سخرية الأقدار. كما استفادت الحكومة من تحالف غامبيتا المتوقّع، والذي كانت السياسة الخارجية في تلك الفترة شغله الشاغل، وقد تأسّى بميشيليه (Michelet) وطالب بمهارة المسماة جان، والتي كان الملكيون يدعون ضمّها إليهم، وكان يريد «الانتهاء من هذه النزاعات التاريخية» مضيفاً «أحسّ أنّ لفكري ما يكفي من الحرية حتى أكون الناسك في محراب جان لا لورين (Jeanne la Lorraine) والمعجب بفولتير ومريده»[53]. ومن البديهي جداً أنّ النبرة قد ضبطت: إذاً ستكون الجمهورية الانتهازية لغامبيتا وفيري خلافاً لجمهورية جول سيمون، فولتيرية مثل ميشيليه أو بايرا. وكذلك شأن الجمهورية الراديكالية مع كليمنصو وبول بيرت (Paul Bert) وغيرهما. لكن ستسنح لنا الفرصة للنظر المفصّل نتبيّن من خلالها أنّ معاداة مذهب الإكليروس واللائكية والموقف الديني للمؤسّسين الحقيقيين للسياسة الجمهورية ـ مثل فرديناند بويسّون ـ لم تكن بسيطة إلى درجة القدرة على تعريفها في كلمة، وكذلك شأن كلمة فولتيرية [نسبة إلى فولتير] وذلك مهما صحّ اعتقادنا في «بساطتها».

إن مصير فولتير في المقابل وعلى صعيد سياسي في ظلّ الجمهورية مختلف: فهو غائب أوّلاً ـ وهذا أساسي ـ من التآليف القانونية، وهي متحدرة غالباً من دروس منجزة يتمّ فيها البحث بكل حرية عن حق عام جمهوري وصياغته وعن فلسفة حقوق. ولم يذكره جدّياً لا إيسمان، ولا دوغيت، ولا هوريو (Hauriou)، ولا مالبرغ

---

(53) Gambetta, *Discours et plaidoyers politiques*, publiés par J. Reinach (Paris: G. Charpentier, 1883), vol. 8, p. 168.

(وهو خطاب ألقاه يوم 24 أيار/ مايو 1878 في اجتماع في مدرج أميركي وملاحظة غامبيتا استُقبلت على ما يبدو بـ «موجة من التصفيق» وأحدثت «موافقة بالإجماع»).

بعد ذلك، في حين فعلوا عكس ذلك مع لوك (Locke) ومونتسكيو وكَنْت (Kant) أو روسو وذلك سواء عند مناقشتهم أو دحضهم. لقد غاب فولتير من الميدان القانوني للجمهوريين مثلما كان غائباً من ميدان الليبراليين من كونستان إلى لابولاي. ولعلّ قارئ اليوم يجد في المصير الذي لقيه فولتير ظلماً في حقّ الرجل وقد يعود سبب ذلك إلى أنّه لم يشأ الكتابة كما يفعل رجال القانون. ويبدو أن نقّاد الأدب العظماء في نهاية القرن التاسع عشر، وخاصة فاغيه (Faguet) ولانسون (Lanson)، هم الذين مكنوا فولتير من البقاء على قيد الحياة سياسياً، فمن دون أن يكترث فاغيه، هذا المناهض للجمهورية والديمقراطية، بتصنيف «المؤلّفين» وخاصة منهم العظماء الثلاثة فولتير وروسو ومونتسكيو أسند إلى كل واحد منهم نوعاً من الاختصاص في فكر العصر. أسند إلى مونتسكيو تيار القانون التاريخي الممثل للفكر الأرستقراطي، وأسند إلى فولتير «الاستبداد النيّر» أما روسو فقد نسب إليه الحق الطبيعي في تبعاته الديمقراطية، وهي سيادة الشعب[54]. غير أننا نعرف أنّ خاتمة كتابه قائمة على مفارقة: فولتير هذا الصديق لكل سلطة عدا سلطة الكهنة، والمتسامح فقط مع أصدقائه، والمنافق والطاغية ينتصر وحده في العالم الحديث الذي يعدنا لا فقط بمجيء «ملك فولتير»، بل أيضاً بمجيء «فولتير الملك». وهو تقسيم ثلاثي ملخّص أعاد إنتاجه شخص مثل ماتييه كما رأينا ذلك ليشيد بذكر روسو على حساب مونتسكيو، متجاهلاً فولتير الذي لم يكن معبودَهُ روبسبيير يُحبُّهُ. واكتفى تشيرنوف الذي كان على معرفة جيّدة بالمذاهب الجمهورية عندما تناول المسألة[55]،

(54) Émile Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire* (Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1902).

(55) I. Tchernoff, «Montesquieu et J.-J. Rousseau,» *Revue du droit public*, vol. 1 (1903), pp. 477-514; vol. 2 (1903), pp. 49-97.

twitter @ baghdad_library

بمقارنة بين روسو ومونتسكيو ليبيّن في مبحث جديد الاختلافات المدهشةِ في إلهاماتهما، لكنه سكت عن فولتير. ذلك لأنه قد وقع تثبيت دور المدّاح أو رسول الملكية النيّرة لفولتير ـ أفلم يتحقّق الاستبداد النيّر في فرنسا مع الإمبراطورية الأولى؟ ومن ثمّ عبارات فاغيه: «سيّد القياصرة المسالمين». وعندما درس هنري ميشال ـ وقد يكون الوحيد ـ تاريخ فكرة الدولة في فرنسا، فقد نزّل فولتير على رأس «الفلاسفة المصلحين»... لكن تركه بعد ذلك بكلّ حيويّة[56]. وفي سنة 1906 وهو تاريخ مميّز بعد الفصل أبرز لانسون مجدّداً فولتير على ساحة الأحداث الجمهورية[57]. غير أن فولتير كفّ عن الارتباط المباشر بالسياسة. وفي نهاية المطاف تجدر ملاحظة أن الفولتيري الوحيد الذي ذهب إلى حدّ التقليد هو أناتول فرانس (Anatole France) الذي كان بالتأكيد ناشطاً سياسياً، غير أنه كان قبل ذلك مُهتمّاً بالأدب في بلدِ الأدبُ فيه، والحق يقال، مؤسّسة وهو مُتميّز في ذلك أكثر من أيّ بلد آخر.

مابلي

أمّا مصير مابلي فإنه مدهش للغاية. لقد نُشر كتابه *Droits et devoirs du citoyen* إثر وفاته بقليل، متزامناً بدقّة مع بداية الثورة، ولم يكن منفّذ وصيّته غير مونييه (Mounier) ويجب قراءة هذا النص من كثب ومقارنته بكتاب *Observations sur l'histoire de France* لفهم فكر المؤلّف المتباين والحذر. وفي الواقع أن الطبعات الأولى

(56) Henry Michel, *L'idée de l'état. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la révolution*, 3 éd. (Paris: [s. n.], 1896), 1898 (réimpr. Anastatique, Aalen, 1973), pp. 11 sqq.

(57) G. Lanson, *Voltaire* (Paris: [s. n.], 1906).

لمؤلّفاته الكاملة تقريباً قد تمّت طوال التجربة الثورية كلّها والممتدّة من سنة 1787 إلى سنة 1797. وكل ما يمكن ملاحظته هو أن كل حزب يجد فيه نفعاً وفق ما تمليه عليه حاجاته أو ظروفه. لكن المعتدلين هم الذين وجدوا ذلك ونخص بالذكر الحقوقي توريه (Thouret) الذي سيلخّص، وهو في السجن، لفائدة ابنه ملاحظاته عن تاريخ فرنسا *Observations sur l'histoire de France*. وعلى العكس من ذلك، كان آخرون يرون فيه «جمهورياً» من النمط العتيق أو ذلك الذي «كان داعية للحرب الأهلية» بسبب الحقوق والواجبات (Droits et Devoirs). إن الليبراليين هم أكثر من كرّمه - ونخصّ منهم بالذكر بنيامين كونستان - وذلك عندما حمّلوه بمعيّة روسو مسؤولية هذا الخطأ حول الحرية، وهو خطأ جوهري في نظرهم، ومقترفوه هم الذين كانوا يخلطون بين «الحرية القديمة» وهي نوعاً ما فاعلة، والحرية الضرورية للمحدثين، وهي على العكس من ذلك غير فاعلة، وتجعل من الضروري حصر كل سيادة ومراقبتها. «لقد توهّم أن سلطة الجسم الاجتماعي هي الحرية»، تلك ملاحظة كونستان، وهي تهمّ في الوقت نفسه روسو ومابلي[58].

وفي الواقع، لم يبدأ هذا القدر «الجمهوري» لمابلي إلا سنة 1848 لكنه موسوم بالحذر: نشر أدولف فرانك (Adolphe Franck) من طريق أكاديمية علوم الأخلاق واحداً من تلك الكتيبات المخصصة

---

(58) B. Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» (discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819), ويمكن الاطّلاع على هذا النصّ في: B. Constant, *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, textes présentés par M. Gauchet, coll. «Pluriel» (Paris: Livre de Poche, 1980), p. 503.

وقد قال كونستان بخصوص مابلي «لقد أخذ التسلّط مأخذ الحرية» انظر: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814) (Ibid., p. 188).

twitter @ baghdad_library

لتحاشي الخطر الاجتماعي: وفي توطئته لحياة مابلي ونسقه السياسي والاجتماعي جعله السلف الخطير للشيوعية[59]. وأجاب الجمهوريون بقلم بول روشوري (Paul Rochery) سنة 1849 : «لم يتجاهل [مابلي] هذا الاشتراكي والجمهوري والثوري أيّ وجه من وجوه المعضلة الكبرى. في الثورة يرى الوسيلة الأخلاقية، وفي الحكومة الجمهورية يرى الوسيلة السياسية، وفي المساواة الاجتماعية يرى النهاية والخلاص»[60]. ولئن ذكره هنري مارتان باستحسان، فإنّ جول بارني سكت عنه، وكذلك فعل إدم شامبيون (Edme Champion). صحيح لم يُدرَس فكره حينئذٍ دراسة منهجية وعلمية: ذلك ما سيقوم به، في ما بعد روسيّ معاد للثورة وهو غورييه (W. Guerrier)، وهو من قدّم أوّل مشروع لدراسته سنة 1886[61]: أمّا الدراسات الأكثر كمالاً وجدّية فقد أنجزت، بعد سنة 1900[62]، من طرف هـ. سيه (H. Sée) وإ. أليكس (E. Allix) والعديد من رجالات القانون. ونعلم أن الماركسيين في هذه الأثناء، وبدءاً بماركس وإنجلز، قد أدهشتهم مناظرات مابلي مع الفيزيوقراطيين (Mercier de la Rivière)، وبياناته حول المساواة في الخيرات، فجعلوا منه رائداً محتملاً للاشتراكية.

(59) Adolphe Franck, «Notice sur la vie et le système politique et social de Mably,» dans: *Recueil des discours prononcés dans la séance publique annuelle de l'institut de France* (Paris: [s. n.], 1848), pp. 47-78.

(60) Paul Rochery, *Mably. Théories sociales et politiques*, avec une introduction et des notes (Paris: [s. n.], 1849), p. LII.

(61) W. Guerrier, *L'abbé de Mably, moraliste et politique. Étude sur la doctrine morale du jacobinisme puritain et sur le développement de l'esprit républicain au XVIII siècle* (Paris: [s. n.], 1886).

(62) انظر حول هذا الموضوع A. Cioranescu, *XVIIIe siècle* (Paris: [s. n.], 1969), vol. 2, p. 1148 sq. et E. Harpaz, «Mably et la postérité,» *Revue des sciences humaines* (1954), pp. 25-40.

وفي هذا الاتجاه بالذات تتنزل الكثير من الدراسات الراهنة في فرنسا وخارجها. وحين حاول جوزيف فابر سنة 1911 القيام بتوليفته الفلسفية للقرن الثامن عشر ما قبل الثوري، وإن كان يرشُح بالتعاطف مع القديس الطيب، والراعي الحقيقي الفرنسي ويعتقد أنّه ملهم سان جوست (St Just)، فإنه لم يفُته التذكير بهجائية كاميل ديمولان لـ «العصيدة الإسبارطية» التي كان مابلي يَعِدُ بها. وفي الحقيقة لم يقم مابلي تقريباً بأيّ دور في الوعي الجمهوري خلال القرن التاسع عشر، وذلك على الأقلّ، في الحدود التي لم يتكون فيها علم القانون العام الجمهوريّ بشكل خاص، أي في حدود السنوات الأخيرة من القرن. وقد أصاب إيسمان حين نبّه إلى أصالة مابلي الذي لم يكن، مثله في ذلك مثل روسو، عاشقاً للدستور الإنجليزي[63]. وبيّن أيضاً أن مابلي هو الوحيد الذي تنبّأ حقّاً بثورة ودرس مجراها نظرياً، أو تنبّأ أيضاً بأنّ الفصل بين السلطات كما تصوّره، بل هو تبعية الكلّ للتشريعي[64]. وأشار عرضاً إلى «نظرياته الشيوعية» في ما يتعلق بحقّ المِلكية[65]. أمّا دوغيت، فقد قرّبه، بسرعة أشدّ من روسو فحسب[66].

روسو

غير أن روسو هو القضية الكبرى للجمهوريين. لقد ارتبط الرجل وأثره ارتباطاً شديداً، كما كانا إضافة إلى ذلك، متناقضين في الظاهر وجليّين في الواقع إلى درجة عدم التمالك عن الاندهاش من أنّ

(63) Esmein, *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 1, p. 81.

(64) المصدر نفسه، ص 295 و502.

(65) المصدر نفسه، ج 2، 1928، ص 593.

(66) Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, vol. 1, p. 581.

twitter @ baghdad_library

روسو ظلّ طيلة قرن أو أكثر من ذلك المرجع الذي لا محيص عنه، وفي الوقت نفسه، علامة على الانشقاق الأشدّ وقعاً بين الجمهوريين الفرنسيين وكذلك بين غيرهم. إنّ الشهادات والأعمال والبحوث، سواء في القرن التاسع عشر أو في أيّامنا هذه، لهي من الوفرة بحيث لا أقدر حتى على تلخيصها. وكان بودّي، رغم ذلك، أن أشير في البحث إلى بعض من الانتساب وضروب من سوء التفاهم. ويكمن الأول في البحث عن «المسؤوليات» التاريخية، أي عن الواقعي أو الخيالي من وجوه النسَب. وقد كانت اللعبة نفسها التي انطلقت مع الثورة نفسها، منذ البداية، عرضة للغشّ لأنّ معارضة تمّت لتوّها بين روسو أرستقراطي وروسو «ثوريّ»، وهذا أيضاً موضوع تنازع، وقد كان روبسبيير على الأقلّ يعشق علناً ثوريّة روسو. وكان الجميع، في تحويلات الوجهة هذه، يخلطون بين الرجل (روسو) وآثاره: هيلوييز (*Héloïse*) و**العقد الاجتماعي** (*Contrat*)، و**إميل** (*Émile*) و**اعترافات** (*Confessions*). غير أن الجميع أهملوا دوماً جانباً من روسو، إذ نسي بعضهم مؤلّف ***Constitution de Pologne***، ونسي بعضهم الآخر نزعته الماضوية ذات الطابع المفارقي التي تظهر في كتاب ***Discours sur les sciences et les arts***. ولا يمنع هذا من أن يظلّ **العقدُ** النصّ المركزي. وثمّة طور مهم للغاية بعد وفاة روسو ويقع في نهاية القرن التاسع عشر، إنه الطور الذي تلاقت فيه نظريات جيللينك (Jellinek) حول الأصل غير الفرنسي والأنجلو ـ أميركي للتصريحات مع دراسات «الإحصاء الأدبي» لدانيال مورنيه، واتجه هذا الطور نحو التقليل المنهجيّ من قيمة التأثير المذهبي الذي مارسه روسو على دستوريي سنة 1791. غير أن الدراسات الجديدة التي قام بها بارني هي طرح متجدّد للمشكل بيّنت، على العكس من ذلك، أنّ أشدّ فكر روسو تنظيراً كان حاضراً منذ سنة 1789، وقد طُرح كموضوع للنقاش، وليس فقط سنة 1793 مثلما هو بديهي في الدستور

الجبلي[67]. وتقحمنا هذه الملاحظة في ما سيسمى، لو أردنا النظر إلى الأشياء من موقع أعلى، الجدل الجوهري بين جمهوريي القرن التاسع عشر وجمهوري بداية القرن العشرين حول روسو: ألم يؤدّ ما يمكن أن يظهر في شكل النظرية الأشدّ تطرّفاً حول الحقوق الشخصية، أي البحث عن مجتمع مدني ومجتمع سياسي يجعل من الحرية «الطبيعية» للإنسان نصيبه الأوفر، على صعيد الوقائع إلى النظرية الأشدّ توتاليتارية وإلى حقوق المجتمع الأكثر قهراً للفرد والمسؤولة أيضاً عن استبداد اللّجان وليس فقط عن الاعتداءات المتّبعة وإنما أيضاً عن الاعتداءات القانونية (قوانين البريريال) ضدّ حقوق الإنسان؟ تلك هي الدعوى التي رفعها ضدّه الليبراليون مثل السيدة دو شتايل وبنيامين كونستان ومن تبعهما مثل لابولاي وغيرهم. ستتسنّى لنا الفرصة لنرى أن هذه الدعوى نجمت عن سوء فهم أساسي في قراءة العقد يغذّيه هذه الأيام جهل مدهش يعاني منه أغلب الروسّويّين حول مصادر فكره الإغريقية والرومانية[68]. إنّ الأسس الحقيقية للسيادة الشعبية، بالنسبة إلى الناس في القرن التاسع عشر، وتقييم مشكلات الملكية التي رفعت من شأنها الدراسات الروسّويّة المنشغلة بالقانون العام وبالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي ليست هي المشكل الوحيد المطروح.

إنهم لم يقوموا بتصفية حساباتهم مع الله ومع الدين. لقد أصبح روسو كاتب *Profession de foi savoyard du Vicaire* أو أيضاً كاتب

(67) انظر: R. Barny, «Jean-Jacques Rousseau dans la révolution,» *Dix-huitième siècle* (1974) («Lumières et révolution,») pp. 59-98; وله كذلك، «Les aristocrates et Rousseau dans la révolution,» *Annales historiques de la révolution française* (1978), pp. 534-568.

(68) انظر في ما يلي الفصلين التاسع والعاشر.

twitter @ baghdad_library

وهي صياغة وقع داخلها تكديس أنواع ، *Profession de foi civile* شتّى من سوء الفهم، بدوره علامة تناقض ورهاناً سياسياً. إن الليبراليين مثل كونستان الذين طالما ألحّوا، لحسن الحظّ، على الدور الخيّر للبروتستانتية ـ الجرمانية والأنجلوسكسونية ـ عند مجيء الحداثة و«حرية المحدثين» قد محوا في هذه النقطة بالذات روسو البروتستانتي: ولكن، صحيح أن روسو قد ارتدّ مرتين، وكان كاثوليكياً. حتى أنه إلى جانب روسو، بطل الحرية المطلقة أو المسؤول عن استبداد الطغيان، ثمة أيضاً روسو ساكن جنيف الذي نواجهه بروسو الكاثوليكي، وفي كلمة روسو القدّيس والثيوقراطي. ذلك ما أحزن الشاعر ميشيليه بينما لقي استحسان كيناي وقد تكون معه المجموعة الصغيرة من البروتستانت الليبراليين الذين كان واحداً منهم سنة 1869 فرديناند بويسّون. ذلك ما استحسنه أيضاً لويس بلان الأول الذي اعتقد إلى حدود سنة 1850 في إمكان التوفيق بين الجمهورية والدين. غير أن الوضعية بدأت حينئذٍ في الانتشار. ونعلم أن كونت شرع منذ العقد الخامس من القرن التاسع عشر في صياغة تيبولوجيا مريعة «للمدارس» الفلسفية للقرن الثامن عشر مثّل فيها الذين يسمّيهم «الروسّويّين» الفكر الميتافيزيقي المقيت، في حين أسند هاجس الفكر الوضعي إلى ديديرو.

إن ورثة كونت الأورثوذوكس، من دانتونان دوبوست إلى روبينيه، سيستعيدون من دون تدقيق هذه التيبولوجيا، إذ قوّض فولتير الكنيسة، غير أنه صان المَلَكية. أمّا روسو فقد قوّض المَلكية، غير أنه صان الكنيسة أو حتى أعاد بناءها: وديديرو وحده قوّضهما معاً. ولم لا يكون الأمر كذلك؟ غير أنّ الأوضاع لم تكن بسيطة إلى هذا الحدّ. في سنة 1878 ـ وقد رأينا ذلك ـ عندما طرحت بشكل رمزي مسألة الاحتفال بالمئوية الأولى، إثر المنعرج الأساسي الذي رسمه

الجمهوريون باستيلائهم الفعلي على السلطة، فإن الفوارق التي تسم الاحتفالات المزدوجة، والرعاية اللامعة التي خص بها لويس بلان الاحتفال بروسو لم توضع، إن توخينا الدقة، تحت هذه العلامة. لنقل إن اليسار «الراديكالي» هو على الأصحّ روسّويّ، وإنّ جمهوريي الحكومة هم بالأحرى فولتيريون: لكن هذا ليس إلا مقاربة فجّة.

لا ريب في وجود رغبة في الكشف داخل أثر روسو عن منظّر للديمقراطية المباشرة، وربما عن أب للاشتراكية. لكن لم يخطئ في ذلك حقّاً لا لودرو رولان سنة 1850 (بخصوص الحكم المباشر) ولا لويس بلان منذ سنة 1840 في *L'histoire de dix ans*: لقد أدركا بوضوح تام أنّ القراءة المتأنّية للعقد لا تتضمّن في الواقع تنازلاً عن الحرية أو تساؤلاً فعلياً عن المِلْكية. لقد بلغ بتعمُّقه إلى أبعد من هذه المشاكل الثانوية بالمعنى المنطقي والقانوني للكلمة. ولا يتعلق العدول الظاهري عن الحرية الفردية في العقد بالحرية السياسية للحكومة، بل بالحرية في علاقاتها بقابلية الاجتماع بالمعنى الأوسع. إنّ الأمر يتعلق بتعريف الإنسان، وليس بَعْدُ بتعريف المواطن والمطروح هو التوفيق بينهما. ولعلّ القول يصحّ، منذ ذلك الوقت، بأنّ عمق روسو يكمن في «ميتافيزيقا» يمكن أن نسميها اليوم جهداً في التجريد، أو أن نسميها أيضاً بأفضل من ذلك «مروراً إلى الحدّ»: لكن سيشعر الجمهوريون الفرنسيون، طوال القرن، بالضرورة الملحّة التي ينفيها الوضعيون المتشدّدون في طاعتهم الرهبانية، على صون الإسهام الميتافيزيقي للأنوار، لا على نفيه، سواء سمّي ذلك مثالية أو نزعة ذاتية، وذلك رغم الاكتشاف الذي لا يقدّر ثمنه، من قبل الوضعيين، لعلم يدرس الإنسان في المجتمع، وهو ينسّب كلّ شيء. وكانت وجهتا النظر هاتان تبدوان في تناقض جذريّ لو عبّرنا عن ذلك بمصطلحات تتعلق بالإدراك. غير أن الضرورة العملية للبناء

twitter @ baghdad_library

الجمهوري كانت تفرض بالقوة التوفيق العملي بينهما. وسيعزف إذاً كل طرف مقطوعته على طريقته، ويمكن أن نتابع في هذا الحفل من كثب تيمة روسو الموسيقية الكبرى. سبق وتكلمت عن الكتاب الملهم لأوغست ديد، الراعي القديم، والذي سيصبح في ما بعد ماسونياً ومحتقِرا كبيراً لروسو البروتستانتي، ومن ثم مشاركاً في استمرار الخطر الإكليروسي! لقد كان رونوفييه وبيلون (Pillon)، بوصفهما ناقدين من دون رحمة للثالوث المزعوم الذي تخيّله كونت، أوّل الشهود الواضحين على هذا التوفيق المحتوم بين فولتير وروسو وديديرو[69].

ولكنني لن آخذ سوى مثال آخر يتميّز بدرجة من البلاغة: حين خصصت مجلّة *Revue de métaphysique et de morale* سنة 1912 عدداً خاصاً بروسو، فإننا نجد من بين المقالات مساهمتين ممتازتين، الأولى حول «اشتراكية» روسو كتبها بوغلاي، والثانية حول «اتجاهيه الاثنين» بقلم بورغان[70] (Bourguin). وتضمّ الدراستان تحليلاً أكاديمياً يتّصف بالدقة والموضوعيّة، لكن دراسة جوريس هي الأجدر بالإعجاب، وتعلقت بالبحث في «الأفكار السياسية والاجتماعية لروسو»[71]. في الواقع قبل جوريس أن يعطي لهذا العدد ـ سنة 1912 ـ نصّاً تلاه بنفسه سنة 1889 في كلية الآداب بتولوز، وهو نصّ سنعتبره جمهورياً أكثر منه اشتراكياً:

---

(69) F. Pillon, «Voltaire et Rousseau jugés par Auguste Comte,» *La Critique philosophique*, vol. 14 (1878), pp. 202-217.

(70) C. Bouglé, «Rousseau et le socialisme,» *Revue de métaphysique et de morale* (1912), pp. 341-352; M. Bourguin, «Les deux tendances de Rousseau,» *Revue de métaphysique et de morale* (1912), pp. 353-369.

(71) المصدر نفسه، ص 371- 381.

«روسو الذي كان بالإمكان أن يدين قتل الملك لأنه كتب «دم الإنسان أغلى ثمناً من حرية الجنس البشري» كانت له أقوال فيها ريبة وتنازل ـ وقد كان محقّاً في ذلك» وأضاف جوريس «ليس فقط بلدنا الذي يبدو أنه دخل نهائياً ـ ويعبّر هذا عن عمق إيماني ـ في الحرية المنظّمة، فهذه الحرية الجمهورية التي لم يكن روسو يعتقد في إمكانها إلا بالنسبة إلى دول صغيرة، لم تصبح فقط تراث دولة فرنسا الكبرى، بل فرنسا الحرّة، وقبل أن تتخلص نهائياً من هذه الأزمة رهيبة التفّتت نحو ماضيها، وبدلاً من أن تلفظ تاريخها الطويل السابق للحرية شرعت بفضل مؤرّخيها وشعرائها وخطبائها السياسيين، كيناي وميشيليه وهوغو وغامبيتا، في إعادة الربط بين أمجادها التاريخية وهذه الحرية التي غنمتها وأقحمت ماضيها الذي كوّنت عنه أفضل معرفة في وعيها الموسّع». وبخصوص المِلْكية: «وإذاً، سادتي فإنّ جان جاك، رغم ذلك كلّه، لا ينازع في ضرورة الملْكية الفردية في فترة من الثورات الإنسانية». وأخيراً باختصار: كان روسو جمهورياً، غير أنه أظهر نفسه مفرطاً في الصرامة لصالح الحكومة البرلمانية، «التي هي على الأقلّ تجربة الحرية»[72].

كوندورسيه

حين يتعلق الأمر بالوحوش المقدّسة مثل فولتير أو روسو أو أيضاً ديديرو الذي سنتحدث عنه لاحقاً[73]، فإن الجمهوريين وخصومهم كانوا يتنازعون حول انتسابهم إلى التراث القومي. وحتّى في حالة القدح كان عليهم أن يعترفوا بعمق أثر أعمالهم في جميع العالم.

---

(72) المصدر نفسه، ص 375 وما يليها.

(73) سنتحدّث عن روسو لاحقاً. أمّا دانتون (Danton)، فانظر [ص 174].

twitter @ baghdad_library

وإضافة إلى ذلك فإن مشاريع الضمّ، سواء من قبل «الثوريين» أو المحافظين كانت تنطوي دوماً على درجة معيّنة من الارتياب: لقد كان كل من فولتير وروسو في عداد الأموات سنة 1778 من دون أن يتسنّى لأيّ منهما اختيار معسكره. وأمّا حالة كوندورسيه فهي مختلفة للغاية. ومهما بلغت أهميته، فإن قامته الأدبية لم تكن تضاهي قامة الاثنين أو الثلاثة الآخرين. لقد كان منساقاً في غمار الحدث، وشارك فيه مباشرة، وقام بدور سياسي إن لم يكن من الدرجة الأولى، فهو على الأقلّ دور شديد الأهمية. لقد اختار الجمهورية معسكراً، وقد سبق في ذلك الكثيرين، واختار الكونفنسيون، ثم الجورنده مع تحفّظات جسيمة. لقد خذلته طعون روبسبيير لدى اليعاقبة، ولم تمنعه شهرته كعالم رياضيات من أداء الأدوار الأيديولوجية الأولى. ذلك، من دون شك، ما يفسّر الصمت المحاط باسمه عند بداية القرن التاسع عشر. أليس من المؤكّد وجود دلالة في ظهور الطبعة الأولى من أعماله بين سنة 1801 وسنة 1804 بعناية كابانيس (Cabanis) وغارا (Garat) وهما منظران أيديولوجيان. ومنذ الديركتوار أثنى هؤلاء الأيديولوجيون أنفسهم ومن بينهم دونو، داخل الأسوار الأكاديمية، على العالم ورجل السياسة الذي كانوا يعرفونه(74). غير أن اسمه اختفى إثر ذلك بطريقة مأسوية. ورغم ذلك سيظلّ اسم كوندورسيه طويلاً لا يشار إليه إلا عرضاً من بين الرواد وغالباً إثر تورغو كواحد من فلاسفة «التقدّم»(75). وتعتبر ملكيّة يويليو حقبة خصبة من العمل

(74) هكذا في **دروسه عن البحوث التاريخية** (*Cours d'études historiques*) التي ألقاها في الكوليج دو فرانس بين 1819 و1830 عبّر دانو عن وفاته لكوندورسيه «الذي لم يسعه الوقت حتى يجمّع نتائج دراساته الأيديولوجية، لكنه كتب بحوثاً عميقة تشهد بها كتاباته» (*Cours d'études historiques*, XX, Paris, 1849, p. 363).

(75) انظر مقالين لدوبون حول «الأجور» في: *La Revue républicaine* (1834), et à ce propos Weill, *Histoire du parti républicain en France*, I, pp. 109 sqq.

التاريخي والتفكّري على موضوع الثورة التي خرجت أخيراً من فترة عذابها، وهو عمل هيّأ لانفجار سنة 1848 ووضع الركائز المذهبية لمؤسسي الجمهورية الثالثة ـ خلال هذه الحقبة ظهرت الطبعة الكبرى للمدام أوكونور (O'Connor) وهي ابنة كوندورسيه ولفرانسوا آراغو (François Arago). عندئذٍ فرض مؤلّف *l'esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* نفسه في الوقت الذي كان فيه البحث جارياً مع السانسيمونية عن أولى المذاهب الاشتراكية والاقتصادية ومع الوضعية عن علوم الإنسان. لقد بدأ ينكشف العمق الإبستيمولوجي لكوندورسيه مع كلماته المفاتيح: التقدّم والفكر. وقد تأمّل في ذلك مثلاً بوشيه من منظور مثير للانتباه بشكل مخصوص ويتعلق بديالكتيك حقيقي بين تقدّم [في صيغة الجمع] الفكر وتقدّم [في صيغة الجمع] الواقع[76]. والفيلسوف جان رينو (Jean Reynaud) منشقّ عن السانسيمونية ونسبته ضعيفة إلى التنوير وهو اقتصادي وقد نشر سنة 1866 كتاباً عن كوندورسيه[77]. ومن المفيد، مع ذلك، أن نسجل نسيان جول بارني وهو فيلسوف جمهوريّ ولاجئ في جنيف[78]، كوندورسيه في مؤلّفه الكبير الذي كتبه سنة 1866 عن الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر. لكن لدينا أثر مهم عن ندمه لذلك النسيان عبّر عنه لاحقاً في شذرة غير منشورة حول كوندورسيه عثر عليها لاحقاً، ثمّ نشرت سنة 1912: «يمثّل كوندورسيه فكرة الجمهورية في كل صفائها. لقد أصبح واحداً من مشرّعي الجمهورية.

---

(76) Ph. Buchez, *Introduction à la science de l'histoire, ou science du développement de l'humanité* (Paris: [s. n.], 1833), pp. 89-93.

أمّا عن علاقات بوشيه بلورو (P. Leroux)، فانظر مثلاً: Weill, I, pp. 181 sqq.

(77) J. Reynaud, «Condorcet,» dans: *Études encyclopédiques* (Paris: [s. n.], 1866), II, pp. 494-515.

(78) [ص 594، هامش رقم 41].

twitter @ baghdad_library

وقد توفي وإيمانه قوي بفكرته عن تقدّم البشرية»[79]. وذكر جول بارني نصوصاً أخرى من بينها Idées sur le Despotisme قبل أن يختم بهذه الإشارة الخالدة: «كنت سأتفهّم من دون تبرير نظام الرعب لو لم يصب إلا أعداءه»، وأضاف مخصصاً الحديث عن كوندورسيه «أحزن على ما تعرض إليه من جور مثير للغضب ومن خسارة لا يمكن إصلاحها، وهو أمر لا يخدم غير الاستبداد»[80]. إنّ رفض الإرهاب الثوري أصبح أمراً مألوفاً نحو سنتي 1865 و1866 من قبل عدّة جمهوريين، غير أنّ الحجة الثقافية التي يمثّل كوندورسيه رمزها (مع سيّىء الحظّ لافوازييه) مهمة.

وفي الحقيقة إن ساعة كوندورسيه ستدقّ عندما تأخذ الجمهورية، بعد أن أصبحت جمهورية، على عاتقها أوّلاً مع جول فيري، تنفيذ مشروعها الأساسي المتعلق بالتربية الشعبية. ومنذ سنة 1870 وقبل سقوط الإمبراطورية، وفي خطابه الشهير والمسمّى بخطاب قاعة موليير حول المساواة في التربية والذي يعلن عن مهمّته كلّها قائلاً «آليت على نفسي...» يضع فيري نفسه علناً، ولمدّة طويلة، تحت تأثير كوندورسيه وامتداداً له وهو مؤلّف مشروع التعليم العمومي[81] (Projet sur l'instruction publique) ومن الأشياء المعبّرة وجود سلسلة من المقالات في غاية المدح للرجل وفكره، وهي ليست فقط بيداغوجية قد جرى نشرها في مجلّة *La révolution*

---

(79) J. Barni, *Fragments inédits sur Condorcet*, publiés par Otto Karmin (Genève: [s. n.], 1912), p. 3.

وكان بارني ينوي ضمّ هذه الدروس في مؤلّف عن: «écrivains hommes d'état promoteurs ou coopérateurs de la révolution française».

(80) المصدر نفسه.

(81) *Discours et opinions de Jules Ferry*, publiés avec commentaires et notes par P. Robiquet (Paris: [s. n.], 1893), I, pp. 291 sq.

française وهي موقعة من قبل أوغست ديد[82] تلميذ باريني وكاتب سيرته وباعث المجلّة ومؤلّف في المستقبل لكتاب عن روسو والبروتستانتية[83] سيكون له وقع طيّب. حقاً لقد أعلن سنة 1893 صدور كتاب د. روبينيه (وهو وضعي أورثوذوكسي وكاتب سيرة كونت ودانتون) عن دخول كوندورسيه البنتايون[84]: واتبع من كثب سنة 1888 عريضة رفعت إلى مجلس بلدية باريس وفيها مطالبة بتشييد نصب تذكاري. وقائمة الموقعين عليها مثيرة للاهتمام إذ نجد فيها المجلس الجمهوري الراديكالي للدائرة السادسة والمحفل الماسونيّ والجمعيات الوضعية والغرفة النقابية لعمّال الكتاب. . . إلخ. ويراد تكريم «أوّل عظماء الفرنسيين للأزمنة البطولية الذي تجرّأ واعتبر نفسه جمهورياً على رؤوس الأشهاد»[85]، لكن يراد من العريضة أيضاً تكريم العالم والفيلسوف لسببين صادقين، وهذا ما يبيّن أنّ الشروط الفكرية اللازمة لفهم الأثر قد بدأت تتجمّع. ويُذكر أن من هذا الأثر يحصل معطيان أساسيان: **الأوّل** أنّ للعلوم بحصر المعنى صلة طبيعية بينها وهي تكوّن نسقاً. **والثاني** أنّ الوقائع الاجتماعية والسياسية هي موضوع لعلم اجتماعي جديد. وينتج كتاب روبينيه، وهو بالأساس سيرة، بعض المعطيات الجديدة ويميل خاصة نحو تقريظ الرجل في حياته الخاصة والعالم والرجل السياسي. وقد خصص الشيخُ شارل رونوفييه (Charles Renouvier) لكوندورسيه في نهاية المجلّد الثالث من كتابه *Philosophie analytique de l'histoire* عن خمس عشرة

(82) A. Dide, «Condorcet,» *Révolution française (1882)*, vol. 2, pp. 695-709; 745-754; 947-958.

(83) [ص 111].

(84) Dr Robinet, *Condorcet, sa vie, son œuvre 1743-1794* (Paris: [s. n.], 1893).

(85) نص ذكره روبينيه، المصدر نفسه، ص 388.

twitter @ baghdad_library

صفحة كتبها وكأنه يخطّ وصيته الفلسفية والسياسية بأسلوب مدحيّ وقويّ ومنصبّ فقط على فلسفة التقدّم، وذلك سنة 1896[86]. إنه لكي يرسي ضرباً من الموازنة العجيبة، مع قرن من التقهقر، حول القيمة التنبّؤية لكتاب *l'esquisse*، والتي وقع تكذيبها في نقطتين: يتجاوز التقدّم العلمي بالتأكيد كل الآمال التي علّقت عليه، لكن لم تكن نتيجتها لا التقدّم الأخلاقي للإنسانية ولا تقهقر أو نهاية الخرافات والإطلاقية.

وأخيراً ستظهر بين سنة 1902 وسنة 1906 ثلاث دراسات تطوّع أصحابها من كثب في المعركة السياسية ليعطوا كوندورسيه قامة جديدة، لترسيخ قدمه منذ ذلك الوقت خاصّة في العالم الفكري للجمهوريين، أي العالم الفكري للراديكاليين في تلك الأيام. نشر أولار سنة 1901 مؤلفه الرائع **التاريخ السياسي للثورة الفرنسية** (*Histoire politique de la révolution française*) والذي يجب ألا يخدعنا عنوانه لأنّ الأمر يتعلق بأوّل تاريخ للأفكار السياسية وخاصة للأفكار الجمهورية. لقد قام بتتبّع كوندورسيه خطوة بخطوة في نشاطه كرجل عمومي وكصحفي وشكره مع فرانسوا روبير معتبراً إياه المؤسّس الحقيقي للجمهورية[87]. ونعرف أطروحة أولار: تتعلّق التباينات الطفيفة بين الجيرنديين والجبليين بالظروف والمنافسات والأحزاب أكثر من تعلّقها بمعارضات أساسية مذهبية أو سياسية. لهذا السبب نجده يركّز على التقارب أكثر من تركيزه على الخلافات بين المشروع «الجيرندي» حول الدستور ومشروع كوندورسيه والمشروع

(86) Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire* (Paris: [s. n.], 1897), III, pp. 652-667.

(87) نحن مدينون لأولار بفصل عن كوندورسيه في: *Orateurs de la révolution. La législative* (Paris: [s. n.], 1906), I, pp. 263-280.

«الجبلي» الذي جرى التصويت عليه سنة 1793. وقد أصدر فرنسيسك فيال (Francisque Vial) سنة 1902، وهو مختص في البيداغوجيا، ثلاث دراسات حول الأثر البيداغوجي لكوندورسيه كوّنت مادّة لكُتَيْب[88].

ويجمع المؤرّخون اللاحقون ـ ومن بينهم ماتييه الذي طاب له، وهو في غمرة إعجابه الاشتراكي بروبسبيير التذكير سنة 1913 بـ «التغييرات السياسية لكوندورسيه»[89] ـ أنّ أوّل كتاب علميّ حقّاً عن كوندورسيه هو للمسمّى ليون كاهن (Léon Cahen) وهو تلميذ أولار وعنوانه *Condorcet et la révolution française* (1904) وقد دعّمه ببحوث توثيقيّة مهمة. غير أن هذا الكتاب كما يدلّ عليه عنوانه يتعلّق أساساً بالأثر والعمل السياسيين لكوندورسيه، كما درس من دون شكّ بعناية مناهج عمله، وقام بتحليل مفصّل لكتاباته وأفكاره ومشاريعه بخصوص التثقيف العمومي والدستور والاقتراع، وعبّر عن ولائه لدراسته الرائدة حول تطبيق حساب الاحتمال على القرارات البشريّة (L'application du calcul des probabilités aux décisions humaines).

لكن بما أن «التاريخ ليس رواية»[90] لا يوجد شيء، أو يكاد، يدلّ على بقاء أفكار كوندورسيه على قيد الحياة، وعلى القيمة

---

(88) Fr. Vial, *De Condorceto institutionis liberalis ad popularis civitatis formam accommodatae conditore (Thèse, Paris, 1902);* «Condorcet et l'éducation démocratique,» *Revue pédagogique*, vol. XLI (1902), pp. 301-320.

(89) *Annales révolutionnaires*, 1913, pp. 710-711 (citation d'un article du courrier français du 10 juillet 1793). Voir aussi *Revue critique* (30 janvier 1905), où Mathiez rend compte des biographies de Condorcet récemment parues.

(90) L. Cahen, *Condorcet et la révolution française* (Paris: [s. n.], 1904), p. 547.

twitter @ baghdad_library

الأكسيومية لتصوّراته. والصفحتان المخصصتان لكتاب *l'esquisse* ضامرتان بشكل مدهش.

وأخيراً نشر رجل قانون واسمه فرانك آلنغري (Franck Alengry) سنة 1903 الكتاب الأكثر أصالة اليوم عن كوندورسيه[(91)]: فالرغبة التي تحدوه في التحرّر من الدروب المطروقة بإفراط جعلته يركّز خلافاً لذلك على كوندورسيه «منظّر القانون الدستوري» و«رائد العلم الاجتماعي»، وذلك في مؤلّف جيّد التحقيق والتوجيه، غير أننا نجده في الجزء الأول «كوندورسيه دليل الثورة» يميل إلى المبالغة في تقدير الدور الفعلي لكوندورسيه، إذ يعتبره مؤلّف الإعلان الوحيد عن حقوق الإنسان الذي كان صارماً في لائكيّته ـ ولم يكن الإعلان الجبلي كذلك ـ إذ إنّه لم يحمل أيّ إشارة إلى الله، وكان باحثاً في خلقية الفرد والعقل ـ **العقد** ـ والملهم مباشرة للوضعية ولسوسيولوجية دوركهايم وأيضا لنزعة إيزوليه (Izoulet) وبورجوا التضامنية والتي أمطرها مديحاً. وباختصار إن وجه كوندورسيه الراديكالي الاشتراكي هو الذي طفا على السطح. ومنذئذٍ سيصبح، بقلم فرديناند بويسّون الممتاز أو بالقلم الضعيف لجامي شميت، من باب التفضيل، شخصية الحقبة الثورية والمفكّر الذي يهتف له الراديكاليون[(92)]. وبتصنيفه، عن حق أو عن باطل، جورنديّاً يصبح غير متّهم بالمشاركة في الرعب الثوري المفرط. وهو ما لا يمنع، كما نعلم، الراديكاليين من أن يكونوا «يعاقبة» على الصعيد الإداريّ،

(91) F. Alengry, *Condorcet Guide de la révolution française. Théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale* (Paris: [s. n.], 1904) (Slatkine Reprints, Genève, 1971).

(92) انظر F. Buisson, *Condorcet* (Paris: [s. n.], 1929) (coll. «Réformateurs sociaux», dirigée par C. Bouglé); Jammy Schmidt, pp. 11-17.

لكن ستقع تبرئة كوندورسيه أيضاً من شبهة مناصرة النظام الاتحادي أو الارتباط بمتمرّدي حزيران/ يونيو سنة 1793. وكوندورسيه هو الداعي إلى الإيمان بالتقدّم وبالأنوار وبالتربية ـ ولِمَ لا؟ ـ وهو الأب الراعي لمذهب التضامن (الذي لا شكّ في نجاحه بفضل الجمعيات التعاونية) وخصلته كأكاديمي ومثقف أساسية بالنسبة إلى حزب تغلغل فعلاً، خلال بداية القرن، في الجامعة ضمن انشغالٍ محمود بالتحديث والانفتاح على العلوم الجديدة. لقد جرى رسم ما يُعتبر أساسيّاً من صورته الشخصية حوالى سنة 1906، ولو أضفنا إلى ذلك أنّ جوريس، في كتابه عن **التاريخ الاشتراكي** (*Histoire socialiste*)، كان يتودّد بوضوح شديد إلى كوندورسيه[93] لتبيّنَ لنا معنى اختيار الراديكاليين.

«درس آباء الكنيسة» الجمهوري

يطالب المذهب الجمهوري الفرنسي إذاً بوضوح خاص بالإرث الجمعي للأنوار بضرب من الإرادة التلفيقية التي عبّر عنها على أفضل نحو جوزيف فابر ـ وهو فيلسوف محترف منغمس في السياسة وإن كان يُعدّ من حيث الأهميّة ثانويّاً ـ في كتاب متأخر بعنوان *Les pères de la révolution* (1910). هذا الفيلسوف النائب ثم عضو مجلس الشيوخ وصديق غامبيتا قبل سنة 1870 كان من الذين، مثل شالميل لاكور (Challemel-Lacour)، «يحيطون» الزعيم الشعبي عِلْماً بالمسائل الفلسفية والفكرية. وقد اشتهر بفضل نضاله الطويل في سبيل إعادة التأهيل «الجمهوري» لجان دارك ووضع، خلال أواخر حياته، كتابه التوليفي بإشراف غامبيتا الذي أمكن في النهاية أن يتمّ حوله

---

(93) *Histoire socialiste 1789-1900*, sous la direction de Jean Jaurès, I-II, *Constituante et législative* (Paris: [s. n., s. d.]), pp. 954 sq.

twitter @ baghdad_library

«صمت الأحزاب» وأن «تعلن الإنسانية عن عظمته» بفصاحته وسماحته وذكائه و«أعماقه الديمقراطية» لكن أيضاً بحكمته «التي كانت ترمي إلى الإحلال التدريجي لمبادئ الثورة في بنيتها الطبيعية»[94]. ونظراً إلى رغبته في إنشاء «درس آباء الكنيسة» للثورة ـ أي المذهب الجمهوري ـ فقد بدأ مع بايل (Bayle) لكي ينهي مع كوندورسيه إعادة نظر مطّلعة ونقدية، إن لزم الأمر، لكي ترسم الحدود والثغرات يلهمه في ذلك المذهب الربوبيّ المرضيّ مثل الذي نجده لدى كومب (Combes)، والتفرقة التي تتأكد في خاتمة جميلة جداً حول «القدّيسين اللائكيين» للتقدّم. ورويداً رويداً توزّعت الأدوار، وتمّ تثبيت الأماكن في معبد العظماء. لفولتير حرية الوعي والتسامح، ولمونتسكيو الأبوّة من بعيد لمبدأ «الفصل» بين السلطات الوهمي لديه مثلما هو في الواقع السياسي، لكن المتمتّع بهالة من الليبرالية، ولروسو الأشدّ «خزياً» المذهب العنيد للسيادة الشعبية. لكن يتبع الجمهوريون في هذه النقطة خطّ قسمة شبيه بذلك الذي يفصل سنة 89 أو سنة 92 عن سنة 93: لأن الشبهة المتعلقة بروسو ربما تعود في الوقت نفسه إلى سخريته من حرية الوعي بسبب ما ذاع من «عقيدته المدنية» وإلى تبريره المسبق لكل دكتاتورية خلاص عمومي، لا بل لكل اشتراكية.

وأخيراً لكوندورسيه الجمهورية ـ والجميع متّفقون حول هذه النقطة ـ نبوءة تقدّم الشعب وتربيته، لكن أيضاً توضع على كاهله شكوك والتباسات، فهو بالنسبة إلى البعض جورنديّ معتدل، وبالنسبة إلى آخرين متمذهب خطير.

---

(94) Fabre, *Les pères de la révolution, de Bayle à Condorcet*, p. I, «la mémoire de Gambetta».

وفي نهاية المطاف إنّ أبلغ ما في هذا الجرد الأيديولوجي للقرن الثامن عشر في الذاكرة الجمهورية هو ظهور وعي بالأهمية الجوهرية للإبستيمولوجيا ولفلسفة المعارف للنظرية والممارسة السياسية للجمهورية نفسها وذلك سنة 1891 مع بيكافيه وسنة 1903 مع آلنغري[95]. لقد بقيت الوضعية أو المثالية طويلاً كافيتين للجمهوريين الواعين مفكّرين أو رجال سياسة. ومن ثم كان الكسوف الطويل للأيديولوجيين الذين اكتمل تقادمهم، وأصبحوا شبه منسيين إلى حدود سنة 1891، والذين يكاد منفاهم بعد موتهم ينتهي خلال هذه الأيام. من هنا كان تقطيع أو تخفيض روسو أو كوندورسيه. وكان لابدّ من ترقّب أزمة المعارف العلمية في منعرج القرن وانبثاق العلوم الإنسانية باحثة عن ذاتها في نسق حتى يعترف تمام الاعتراف بالأيديولوجيين وبكوندورسيه. ولنعترف مع ذلك بأن تأسيس بنتايون جمهوري منظّم بشدّة حول فلاسفة وعلماء وبيداغوجيين ومناطقة وُضعوا رمزياً ووفق التسلسل التاريخي على رأس العقيدة السياسية التي أصبحت من الآن فصاعدا معمّمة ـ ورغم ذلك بقي المقام الأول حتى سنة 1906 كلّه لحرية الوعي ومن ثم للمسائل الدينية ـ هو العلامة الخاصة جداً للمصير الفرنسي وعزّته. إن الجمهورية هي بالطبع جمهورية أساتذة داخل سياق يعطي لهذه الكلمة معنى مختلفاً تماماً عن ذلك الذي نجده في إمبراطورية ألمانيا.

---

(95) انظر: F. Picavet, *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789* (Paris: [s. n.], 1891), et Alengry, *Condorcet guide de la révolution française. Théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale.*

twitter @ baghdad_library

الفصل الثاني

الأصول المباشرة:

الثورة الفرنسية

«ابن الثورة»: هكذا تحت هذه العلامة، بطبيعة الحال جرى التفكير في «الحزب» الجمهوري وإثباته وذلك منذ أن طفا على سطح وعي الأتقياء الباقين على قيد الحياة حوالى سنة 1825، وبقيت المسألة تتكرر كلازمة مملّة من غودفروا كافينياك (Godefroy Cavaignac) سنة 1834 إلى كاميل بيليتان الذي لم يكفّ خلال أولى المؤتمرات الراديكالية بين سنة 1901 وسنة 1913 عن التأكيد على هذا التسلسل، وظلّت المسألة تتكرّر مثل الابتهالات الدينيّة. وفي عام 1924 كتب ساينوبوس في افتتاحية مصنَّف أعدّه الكارتل وعنوانه *La politique républicaine* عبارة «الحزب الجمهوري» ذات المقصد المعياري في الصياغة التالية «الحزب الجمهوري قد أنجبته الثورة الفرنسية»[1]. ونجد صدى هذا التأكيد الذي يتكرّر دوريّاً في وقت

(1) Ch. Seignobos, «Histoire du parti républicain,» dans: *La politique républicaine* (Paris: [s. n.], 1924), p. 11.

انظر أيضاً: L. Lévy Bruhl, «L'idéal républicain,» dans: *La politique républicaine*, p. 65.

قريب منّا. ونعثر على ذلك أيضاً في نصوص دستورية: يرتّب مشروع 19 شباط/ فبراير سنة 1946 في ديباجته التواريخ التالية مع الاختلاف البارز للدستور «الجمهوري» بامتياز لسنة 1875 الذي لم يحتوِ على مبادئ ولا على إعلان، وتجنّبَ كلّ مرجعية تاريخية: 1789 و1793 و1795 و1848. ويشير نص 27 تشرين الأول/ أكتوبر المصادق عليه صراحة إلى إعلان الحقوق لسنة 1789[2]. لكن ذلك ما نجده أيضاً، وخاصة في خطابات ومفردات لغة السلطات المنشأة أو بالأخصّ لدى بعض الأحزاب «الجمهورية» بطبيعة الحال، أحزاب الكارتل سنة 1924 والجبهة الشعبية لسنة 1936 وأغلب الأحزاب المتحدرة من المقاومة أو التي عبرتها، مثل الحزب الراديكالي بعد الحرب وهذا طبيعيّ. ويمكن التمهيد إلى ذلك بالقول إن ما تربحه الإحالة على الثورة على مستوى الامتداد في الحقل السياسي تربحه أيضاً على مستوى عدم الدقة، بل اللّبس.

وبمعنى من المعاني قد يكون أيسر وأكثر فائدة القيام بتحقيق سلبي يتعلّق برفض المرجعية الثورية، وذلك لأنّ اعترافنا بأمومة الثورة موقف يفتقر إلى الكثير من الدقّة، فهو يتراوح من مجرد الإثبات الواقعي لواقعة إلى نقيض ذلك، أي إلى الإرادة الصريحة أو الضمنية ليضمن على عكس ذلك تواصلاً للثورة، بل قل إعادة ربط بخيط من الخيوط المتقطّعة معها. إن كل الأمور خاضعة إلى السياق، لذا يصبح من الواجب علينا إجراء تحليل محكم.

في الواقع، إن الجمهوريين ليسوا وحدهم الذين يعلمون أنهم أبناء الثورة، وبمعنى ما، إن كل الذين يقبلون بفرنسا الحديثة يعترفون بذلك أيضاً. وقد كان الليبراليون من أمثال المدام دو شتايل وبنيامين

---

(2) انظر ديباجة هذا الدستور في: L. Duguit, H. Monnier et R. Bonnard, op. cit., p. 554, et dans: J. Godechot, *Les constitutions*, p. 389.

twitter @ baghdad_library

كونستان شاهدين على ذلك، بل القائمين به تقريباً: وأخيراً تحوّل هذا الثنائيّ إلى مناصرين للملكية الدستورية والنظام البرلماني ـ الذي أطلق عليه كونستان اسم «نظام تمثيلي» في الفصل الإضافي المؤرخ في 22 نيسان/ أبريل سنة 1815 ـ وقد سلّم كلاهما سنة 1797 بأن النظام الجمهوري للديركتوار يمتلك حظوظ الاستمرار، وعلى أيّ حال إن نسق تمنياتهما قد كان بدقّة ما أرسته الثورة في بداياتها. وثمّة ليبرالي آخر كان فكره تاريخياً أيضاً ونقصد توكفيل المَلكي المعتدل، تكلّم في مطلع كتابه الممتاز عن «أثمن وأنبل ما وجد في فتوحات 89» وقال إن الثورة «أنجبت مجتمعاً جديداً» خلاباً وغير قابل للردة وخصباً[3]. لذلك سيقبل توكفيل بكل صدق سنة 1848 بـ «تكوين» جمهورية جديدة، وبخدمتها قبل الانقلاب.

ولم يكن الليبراليون هم الوحيدون الذين تواصوا بالثورة. ودون أن نتكلم عن المُتحزّبين إلى الملوك الشرعيين مثل دو ميستر[4] (de Maistre)، فإن ثمّة تقليد سياسي ثانٍ أهميته الكبيرة مؤكّدة يطالب بالثورة، إنه تقليد البونابرتيين. ومنذ 18 برومير (Brumaire) كان بيان القناصلة يستعمل الصياغة الممتازة والبيّنة: «الثورة اكتملت، وهي مثبّتة في المبادئ التي استهلّتها»[5]. تعني كلمة (مثبّتة) أنّه جرى قبولها ومن دلالاتها استحالة التراجع عنها. أمّا كلمة (مكتملة)، فتعني أنها محدّدة، وفي الوقت نفسه ملقاة في ماضٍ ليس له أن يمتدّ أو أن

---

(3) Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, 7 éd. (Paris: [s. n.], 1856), 1866, avant-propos, p. VIII.

(4) يعترف دو ميستر رغم معاداته للثورة بأنها جاءت في أوانها وأنّ «ما نسميه ثورة مضادة لن يكون الثورة الضد، بل الضدّ للثورة» *Considérations sur la France*, texte présenté par J. Tulard, «les classiques de la politique» (Paris: Garnier, 1980), p. 102.

(5) ذكره: Godechot, *Les constitutions*, p. 147.

يُبعث من جديد. وسيعلّق لويس بونابرت على ذلك، بعد اثنتين وخمسين سنة، وبشكل أكثر شيوعاً، معترفاً بأنّ «مجتمعنا الراهن ليس سوى فرنسا التي جدّدتها ثورة 89 ونظّمها الإمبراطور»[6]. ولنلاحظ فوراً أنّ الجمهوريّين، باستثناء بعض ذوي العقول الراجحة على نحو خاص مثل أوغست كونت، سيقبلون من هذا المنظور ربط الثورة في خطوطها الكبرى مع الإمبراطورية إلى حدود سنة 1848 وخصوصاً في بداية العودة إلى النظام الملكي ضمن عداوة مشتركة لملكية البوربون. والإمبراطورية هي ابنة الثورة، وقد تكون إثر كل شيء ابنتها الضالة، ولكنها ابنتها الحقيقية.

بيد أنّه يوجد رغم كل شيء بُعْد يفصلُ الملاحظة الواقعية لواقعة عن قبولها وأكثر من ذلك عن ادّعائها والاضطلاع بها. ليست الثورة بالنسبة إلى الجمهوريين بمختلف ولاءاتهم سوى نقطة انطلاق: إنها في الوقت نفسه نموذج وإنجيل ومرجع تاريخي، وهي بالخصوص نمط وجود، وبحسب كلمة قالها لودرو رولان حول الموضوع، إنها «رمز»[7]، أي ظاهرة شبه دينية تحمل في الوقت نفسه فهرسة مذاهب وبرنامج عمل وكتلة من الوقائع «الرمزية» والمعيشة على الحالة التي هي عليها. وهذا أمر يقتضي تفسيراً.

من الثورات إلى الثورة

لنبدأ كما هو الشأن دوماً بعلم الدلالة. انتقلت كلمة «ثورة» ـ

---

(6) المصدر نفسه، ص 287 (Proclamation du 14 janvier 1852).

(7) انظر الخطاب الملقى في يوم 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1847 في: «Banquet démocratique pour la réforme électorale»: إن فهمتم الآن من كلمة (راديكالي) الحزب الذي يريد إقحام تجريدات في واقع الحياة، الرمز العظيم للحرية والمساواة والأخوّة من دون استسلام للإلغاء من قبل الذين هرموا أو الفاسدين، أوه! نعم، نحن جميعاً الذين هنا راديكاليون متطرّفون». (Ledru-Rollin, *Discours politiques* (Paris: [s. n.], 1879), I, p. 345).

twitter @ baghdad_library

الراجعة في الأصل إلى لغة علم الفلك ـ منذ القرن السادس عشر على الأقلّ إلى لغتي التاريخ والسياسة. إلا أنّ اللفظ كان يُستعمل عموماً في صيغة الجمع مع نعوت تاريخية دقيقة، فقد نشأ ضرب من الإستوريوغرافيا، لكن سبق لدوبون أن كتب سنة 1834 في *Revue républicaine*: «هكذا الحرية والمساواة والأخوة ذاك هو المثلث الذي يمثل وحدة مبدئنا».

إن ملتقى القرنين السابع عشر والثامن عشر مُكرَّس لـ «الثورات» في هذا البلد أو ذاك، بدءاً بالجمهوريات القديمة، وخاصة منها روما ووصولاً إلى الملكيات الحديثة. ورغم ما يقال، ليس ثمة ما هو أصيل في ذلك إذ جرى فهم هذه الثورات كواحدة من مراحل التصوّر الدوري للتاريخ المشترك لكلّ العصر القديم أو كتمفصلات منتظمة لتطوّر يتعلق بسلالة حاكمة أو بالسياسة مثل ثورات السويد والبرتغال. الثورات هي في الواقع هزات تميّز الدول الاستبدادية بحسب مونتسكيو.

ويوجد شعب واحد، قبل فرنسا بزمن طويل قد أفرد ومجّد ثورة سبق لها، وأن أعلنت عن نهاية أشياء وعن بداية أشياء، إنّه شعب إنجلترا صاحبة الثورة المجيدة (Glorious Révolution)، ثورة سنة 1688، فهي مجيدة لأنها لم تكن دمويّة وكانت سهلة ويرمز إليها، إن جاز لنا التعبير، بزحلقة العائلة المالكة. هذه الثورة الشعبية الأولى، وفق ملاحظة جان ماري غولمو (J. M. Goulemot)، احتفى بها لوك خِفية بوصفها استعادة للشرعية واستعادة الشعب لسيادته التي اغتصبها الأمراء الأشرار[8]. غير أنه حين تكتمل هذه الاستعادة تكفّ

(8) J.-M. Goulemot, *Discours, histoire et révolutions (Représentations de l'histoire et discours sur les révolutions de l'Âge classique aux lumières)*, coll. 10/18 (Paris: [s. n.], 1975), pp. 222 sqq.

الثورة عن أن تكون معيشة ويكفّ الاحتفاء بها ويشرع الكتّاب القاريّون، من مونتسكيو إلى لولم (Lolme)، في التنافس على تمجيد دستور مستقرّ وهو في جزء منه متخيّل. وعلى العكس من ذلك منذ سنة 1770، وهذا أمر أكّد عليه علم الإستوريوغرافيا المعاصر بشدّة، انطلقت على ضفّتي المحيط الأطلسي سلسلة حركات تمرّدية أحياناً يطلق عليها المعاصرون أنفسهم اسم ثورات: حرب الاستقلال الأميركية والثورة في الأقاليم ـ المتّحدة لمنع الحاكم (Stathouder) من اغتصاب التوريث في الأراضي الواطئة النمساوية (ضدّ إصلاحات جوزيف الثاني (Joseph II)، لكن أيضاً لأجل الاستقلال)، وفي سنة 1768 وسنة 1782 بجنيف ضدّ الحكومات الأوليغارشية. ويفسّر عدم الاستقرار السياسي هذا وهذه «الانفعالات» أو «التمرّد» أنّه منذ سنة 1788 كان بالإمكان مقارنتها بأحداث فرنسا ـ مجرّد تمرّد خاص بطبقة النبلاء وتحرّك لتجميع الطبقات ورغبة في الإصلاحات ـ ذلك ما يؤكّده العنوان الشهير لجريدة *Desmoulins* وهو *Les révolutions de France et de Brabant*. ويحقّ لنا اليوم أن نندهش للتقارب، في الغرب كلّه، بين الحركات التي حين نطلّ عليها من علوّ يتأكّد لنا وجود نقاط اشتراك بينها، فجميعها تعبّر لكن بطرائق مختلفة عن أيديولوجيا الأنوار والحداثة السياسية والسيادة القومية والأنظمة التمثيلية.

غير أنّ ما يشغلني هنا هو على العكس من ذلك كلّه أمر ذو دلالة. إنّه يتعلق باستتار خارق للعادة لهذا السياق في الوعي السياسي الفرنسي. وستكاد تختفي من هذا الوعي صيغة الجمع لكلمة ثورة: لا وجود إلا لثورة واحدة ستصبح الثورة بامتياز وهي ثورتنا، أمّا [الثورات] الأخرى فهي ليست في أحسن الأحوال وببساطة، هذا إن لم ننسها، سوى بشائرها الباهتة. أمّا تلك التي ستحدث بعدها في

twitter @ baghdad_library

فرنسا أو في خارجها فلن تكون سوى التكرار أو الاستمرار أو النتيجة لذلك الشأن الفريد. وهؤلاء أيضاً سواء أكانوا من الأجانب مثل ماركس وبقية الاشتراكيين الثوريين أم من الفرنسيين مثل بلانكي (Blanqui) الذين لن يكتفوا طيلة القرن التاسع عشر بأن يكونوا جمهوريين، بل سيحاولون صنع نظرية وممارسة ثوريتين، أي سيواصلون بذل الجهد لتحطيم المجتمعات الحالية من أجل استصفاء تام للحاضر لفائدة المستقبل، فإنهم سيعترفون علناً بأنهم، في هذه النقطة بالذات، لا يفعلون سوى تبنّي موقف فرنسي ومعجم لفظي أيضاً، وأنّ الثورة ستتبع أيضاً هذا النموذج بقدر ما يتوجّب عليها أن تكون دائمة.

تقلّص الزمن وتعاقب النماذج

إنّ السبب واضح جداً. على الرغم من أن معاصري الثورة الفرنسية اعتقدوا مراراً أنها قد انتهت، فإنها أبعد من أن تكون ثورة جزئيّة ومؤقّتة، بل كانت سيرورة لا منقطعة من التحوّل على مدى عشر سنوات في الأقلّ. وقد شعر المعاصرون للثورة جميعاً أنّ إيقاع الزمانية في تسارع مفرط، فقد استغرق هذا العقد قرناً. إنّ كل الذين عاشوا أو حافظوا على بقائهم طيلة الأزمنة الثلاثة: النظام القديم والثورة ثم الإمبراطورية، كانوا يشعرون، وفق العبارة الصائبة لشاتوبريان، بأنهم عاشوا حياتين أو ثلاثاً. غير أنّ التجربة الوجودية لا تفسّر كل شيء. وبالفعل عرفت الثورة في هذا الزمن الضيق، لكنه ممطّط إلى أقصاه، مراحل ليست فقط سياسية في هزات الأحداث، بل أيضاً مؤسساتية وخاصة ذهنية وشبه روحيّة: إنها ليست فقط نقطة انفصام أو رجوع إلى الأصل، بل هي تسلسل بدت أفعاله، منذ البداية، للمعاصرين أنفسهم مستنبط بعضها من بعض في سلسلة محتومة، وهي في نظر بعضهم ضرورية ومفيدة، ويُرثى لها في نظر

بعضهم الآخر، ولكنّها ليست أقلّ حتميّة. الزمن الثوري زمن كثيف، يلخّص قبْلاً وبَعْداً وكلاهُما لا ينتهي تقريباً. والأفضل من ذلك أيضاً أنّ على هذا التسلسل أن يكون في جزئه الأكبر منطقيّاً ومختاراً ـ مادام المواطنون منذ ذلك الحين يفعلون بوصفهم مواطنين بدل معاناتهم كرعايا. أن يبدأ كلّ شيء أو يكاد بـ «إعلان» مبادئ ليس بالأمر المجاني. إنّ إعلان المبادئ كلمة مفتاح للخطاب الثوري والجمهوري الفرنسي، وهي كلمة أعطتها نصوص صريحة معنى شبه رياضي يجعلها مرادفة للأوّليات والمسلّمات التي تتطلّب تطويرات. إن الأمر لا يتعلق هنا برؤية نظرية **بَعْديّة**، إنها المقاصد نفسها للفاعلين الأكثر مسؤولية، والذين أقرّوا بداية، ولأوّل مرّة في التاريخ، أنّ الحكومة ستبقى إلى أجل غير مسمّى «ثوريّة»: هذا ما كان يعطي لكلمة ثورة محتوى دقيقاً جداً على صعيد الأهداف والمنهج. ثمّ أرادوا بمحض إرادتهم إعداد نظريّة عن الخاصية الضرورية والمستمرّة تقريباً لهذه الحكومة وهذا ما كانت تؤكّده نصوص عديدة لروبسبيير وسان جوست وبيو فارين وهي تعبر على نحو ما عن رأي اللجان. وما انفكّ هؤلاء القادة حتى قاموا بتأسيسها في الدستور المصادق عليه سنة 1793 ـ وهو دستور أُنيط تطبيقه بالمدى البعيد جداً للثورة المنجزة ـ واعترفوا بالانتفاض على حكومة غير وفية لـ «مبادئ» مثل «مبدأ أقدس الحقوق وأشدّ الواجبات ضرورة»[(9)]. باختصار، ومنذ البدء تقريباً، أصبحت الثورة، وبدقة بالنسبة إلى الجمهوريين، خلقاً مستمرّاً لأنها أوّلاً بمثابة الخلق الجديد: «يمكن مقارنة إنشاء الديمقراطية في أمّة رزحت طويلاً تحت الأصفاد بجهد الطبيعة في الانتقال العجيب من العدم إلى الوجود.

---

(9) دستور 1793، الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن، المادة 35 (انظر: L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 65; J. Godechot, *Les constitutions*, p. 83).

twitter @ baghdad_library

ويجب إن صحّ القول إعادة خلق الشعب الذي يُراد إرجاعه إلى الحرية»[10] وسنجد على الدوام وإلى حدّ الفيلسوف آلان والسياسي منديس فرانس حضور مسألة الثورة من جهة القيام بها أو إعادة القيام بها. وحتّى اليمين استعملها أحياناً[11]. ولا يعني ذلك بالتأكيد ضرورة استعمال الوسائل العنيفة التي أمكن أن يفرضها التاريخ أحياناً، بل وفق الصياغة الحاذقة التي تُردّ إلى ألكسندر فينيه (Alexandre Vinet)، وأعاد استعمالها باسكال دوبرا (Pascal Duprat) في بداية كتابه (1879) *L'esprit des révolutions*، «الوسيلة الوحيدة للحيلولة من دون الثورات هي القيام بها»[12]. وسيركّز ليون بورجوا مثل كليمنصو في ما بعد على هذه الفكرة تركيزاً مطبوعاً بطابع الدقّة الحاسمة: وحده النظام الجمهوري هو الذي يسمح بالقيام على الدوام بالثورات الهادئة والقانونية. سنتحدّث من جديد عن الغاية من عدم قبول الدعوى المعارضة للاشتراكية الثورية. غير أنّ الصياغة ليست حكراً على الفرنسيين، ونحن نعرف ثورات أخرى «ذات طابع مؤسّساتيّ» وليس فقط في المكسيك.

وأخيراً منذ ماتييه وخلفائه، وبقطع النظر عن أوضاعهم السياسية، وسواء تعلّق الأمر بلوفيفر (Lefebvre) أو لابروس (Labrousse)، فإن إستوريوغرافيا الثورة أو أفكار الثوريّين وكتاباتهم تتشبّث أوّلاً بالتحليل والنقد الصريح أحياناً للمذاهب والأعمال

---

(10) Billaud-Varenne, *Rapport fait à la convention nationale au nom du comité de salut public le 1er Floréal an II de la république une et indivise*, p. 5.

(11) انظر: André Tardieu, *La révolution à refaire*, I, *Le souverain captif* (Paris: [s. n.], 1935); II, *La profession parlementaire*, 1937.

(12) Pascal Duprat, *L'esprit des révolutions* (Paris: C. Marpon et E. Flammarion, 1879), I, p. 14.

الاقتصادية والاجتماعية للعصر، وذلك غالباً لغاية العثور أو عدم العثور على الإنباء بالماركسية أو ببدايتها. زد على ذلك، أنّ الأمر يتعلق بإنباء أكثر من تعلّقه بمنبع، لأن مفهوم المنبع حين يتعلق لدى بعضهم بماركس يصبح انتهاكاً للمحرّمات. وعموماً، تعتبر هذه المدرسة أيضاً أن سياسة الثورة المعادية للإكليروس وللدين استُعملت وسيلة لـ «خداع» الشعب مثلما خدعته وسائل الجمهوريين الذين احتفلوا بهذه السياسة أو واصلوها ـ كيناي وميشيليه والـ «فولتيريون» سنة 1878، ومن بينهم لويس بلان في تلك الفترة ـ والذين جعلوا المثل الأعلى الثوري «متخفّياً» لكي لا يُرى فيه انطلاق الثورة الاجتماعية[13]. وليست الانشغالات بالآونة المعاصرة بطبيعة الحال غائبة عن هذا الاتّجاه.

وفوراً بعد الأنوار ستكون الجمهورية إذاً هي الثورة الفرنسية. وسنرى في الأقلّ إلى حدود سنة 1893 أنّ بعض الخصوم الدائمين ـ من المَلَكيين أو من الإكليروس وتلبية منهم لنداء الشرب على نخب الجزائر ـ سيرغبون بوضوح أشدّ من قبل في «التحالف» مع النظام الذي تأسّس منذ ذلك الحين والذي يدّعي أنّه «جمهوريّ». لذلك يعود الجمهوريون مجدّداً إلى الرمز الطاعن في السن ويسألون أعداء الجمهوريّة بصوت ليون بورجوا: «أنتم تقبلون الجمهورية، سادتي، وهذا أمر مفروغ منه، لكن هل تقبلون الثورة؟»[14]. إلا أن السؤال ما كاد يُطرح حتى أخذ يتنوّع: أيّ ثورة؟ لأنّ السنوات العشر التي

---

(13) انظر: G. Benrekassa [et al.], «Le premier centenaire de la mort de Rousseau et de Voltaire: Significations d'une commémoration,» *Revue d'histoire littéraire de la France* (1979).

(14) ذكره: J.-T. Nordmann, *Histoire des radicaux 1820-1973* (Paris: [s. n.], 1974), p. 20.

twitter @ baghdad_library

انقضت، من سنة 1789 إلى حين استبدّ نابليون وأعلن أنّها «انتهت»، كانت بمثابة **سلسلة** من الموجات المتتالية، والتي تحمل كل واحدة منها واقعة أو مبدأ أو فكرة جديدة، وعندما تتراجع تترك الأثر يتراكم. وسيترجم «الرمز» الثوري إذاً، مثلما سيسخر منه الإنجليز بسرعة شديدة، في نوع من لائحة تواريخ دلالاتها واضحة: إنّه عام 1789 أو قل عام الإعلان عن الحقوق، وعام مطالبة الأمة بسيادتها المنسية، إنه عام 1791 أو قل عام الملكية الدستورية وسيادة القانون والفصل بين السلطات والحكم التمثيلي، إنّه عام 1792 أو قل عام الجمهورية، والوطن في خطر، وحكم مجلس النواب، إنه عام 1793 أو قل عام موت الأب والأيام الباريسية والمجالس و«دكتاتوريتها» والحرب الأهليّة في الأقاليم والرعب، وفي الوقت نفسه محاولات الخروج من المسيحية والعبادات المناسبة للكائن الأسمى وللعقل، إنّه عام 1794 أو قل عام ترميدور أو «الردّة»، إنّه عام 1795 أو قل عام دستور السنة الثالثة و«مجالسه» المثيرة للسخرية و«الديركتوار» العاجزة أو المثيرة للقلاقل ـ الجمهورية قائمة وكانت المدام دو شتايل بالتأكيد تريد أن تؤمن بها لكن كنذير شؤم، وأخيراً الثامن عشر من بروميير.

لنتساءل **أوّلاً**: أيّ تفكير يقتضيه هذا التسلسل للأحداث؟ لقد وضع المعاصرون، وهم مازالوا تقريباً منغمسين في الأفعال، أهمّ الخطوط الكبرى للتأويل الأيديولوجي والسياسي التي يعيشونها لأنّ الثورة هي قول في الثورة أوّلاً. وهم يثبّتون أهدافهم وتخومهم ويتكلّمون عن إنهاء عملهم أو مواصلته ويمكن، في كل حقبة، أن يوافق ذلك إجمالاً «حزباً» يتميّز عن الأحزاب الأخرى بما يقبله معهم وبما يرفضه بمفرده. يُعطي عنف الأزمة لكلمتي «إقصاء» أو «تطهير» هذه الأحزاب معنى خاصاً جداً. هكذا يتعارض «أصدقاء الحرية» ـ والعبارة للمدام دو شتايل ـ ثمّ الجورنديون الذين كانوا في البداية

ملكيين ـ دستوريين. والجمهوريون الذين لم يكن عددهم غفيراً إلى تاريخ 10 آب/ أغسطس سرعان ما انقسموا وتمزّقوا: جورنديون أيضاً وجبليون وهيبرتيون ومتسامحون. إنّ الحدود ضبابية إذ إن كلمة «يعقوبي» مثلاً، في صرامتها التاريخية، كان عليها أن تغطّي جميع هذه الاتجاهات المتنازع عليها في النادي، ولكنها اتخذت في ظلّ الديركتوار قيمة أعمّ وذات طبيعة استذكارية، قيمة «جمهوريّ إرهابي». وقد أضافت «المؤامرة» البابوفية سنة 1797، وهي في بدايتها، تبايناً موعوداً بمستقبل زاهر منذ اللحظة التي أعاد فيها التاريخ اكتشافها بين سنة 1829 وسنة1831، تباين «المتساوين»، أجداد الاشتراكية الثورية... إذاً؟ هل يجب تفضيل الوحدة أم التعدّد؟

إنّه من الضروريّ ومن الصعب على حدّ سواء أن تمارس ظاهرة الترسبات التي تكلمت عنها دوراً: فالجميع، ومن بينهم بابوف، قد اعترفوا مثلاً بـ «مبادئ» ثورة 1789 وتبنّوها. وَقَبل جميعهم (أو تقريباً) التمييز والفصل بين السلطات. وقبل جميعهم أيضاً علمنة أملاك الإكليروس وبيع الممتلكات القومية. وسلّم الجميع ـ من دون استثناء الذين أرادوا إقحام القدر الأكبر من الديمقراطية المباشرة في المؤسسات ـ بمفهوم التمثيلية نفسه وبمبدأ السيادة القومية أيضاً. وانضوى الملكيون الدستوريون بصفة عامة أيضاً إلى لواء الجمهورية بعد سنة 1893. ومن جهة أخرى تركت المأساة التاريخية التي تكونت من الانقلابات والانتفاضات وإجراءات «الزّمر» المتعاقبة لتوّها سلسلة من القضايا التاريخية وبدت بمثابة مسارات متقطّعة كان كل واحد قادراً على إطالتها بطريقته: ماذا كان سيفعل روبسبيير ودانتون وسان جوست من دون شفرة المقصلة المشؤومة؟ وكيف ستكون الجمهورية من دون برومير؟ وحتّى الإمبراطورية من دون واترلو لو صدّقنا

twitter @ baghdad_library

نابليون؟ وبإيجاز، كان الجمهوريون بصفتهم ورثة رمز كثيف ومُثقَل قادرين أيضاً على إنطاق الموتى بمقاصد الأحياء. إن الثورة بالنسبة إليهم ليست عدم انجاز دائم، بل هي سلسلة من الاستفهامات وسلسلة من الإمكانات المجهضة.

قد يتوجّب البحث عن معرفة الكيفية التي عاش بها مجموع الجمهوريين مدّة تزيد عن القرن، هذا التسلسل الروحي والسياسي الذي لم يتم إلا التلميح إليه هنا وهناك، والحال أنّه بالإمكان أن يكون موضوع بحث أصيل. ويقدّم لنا علم الأحداث التاريخية في البداية تصنيفاً أوّلياً مفيداً: إلى حدود سنة 1840 يمكن تسميته حقبة الباقين على قيد الحياة أو خلفهم المباشر، إنها حقبة الذكريات الشخصية والمعيشة. ودارجنسون الذي نشر سنة 1829 ذكريات بيوناروتي (Buonarotti) وأشهر التيار البابوفي كان طرفاً في لجنة حقوق الإنسان لسنة 1834 في الوقت نفسه مع غودفروا كافينياك وهو ابن أحد التأسيسيين الذي أثّر في قضاته سنة 1832 بحديثه عن حبّه لـ «أمّه» الثورة. وجعل الجمهوري جول سيمون ـ لكنه ليس بالتأكيد راديكالياً أو جبلياً ـ هذا الجوّ شبه ديني لدى آخر الناجين، حين تحدّث عن مقابلته لشارلوت روبسبيير لدى لو با (Le Bas) حوالى سنة 1834[15]. سوف لن نستغرب العثور لدى جمهوريي العقد الثالث والرابع من القرن التاسع عشر على عزم لا إرادي على إلغاء أربعين سنة، وعلى استدراك بضرب من الاتصال المباشر بمجرى الأشياء المنقطعة: ليس عرض مبادئ مجتمع حقوق الإنسان لسنة 1834 سوى تعليق على النص المقدّس للإعلان عن الحقوق المسمّى

---

(15) Jules Simon, *Premières années* (Paris: [s. n., s. d.]) [1901], pp. 183-187.

بروبسبيير[16] ـ وهو ليس المصوّت عليه سنة 1793 ـ والمطابق في مناشيره للتعليقات الروسّوية على التعليم أو على دور المجتمع، وقد جرى تقديمه الوريث المباشر والحتمي لنادي اليعاقبة: «في هذا اليوم [الذي أغلقت فيه نواديهم] تلقت الجمهورية ضربة قاتلة»[17].

لقد تغيّرت النبرة قليلاً مع ما أعطاه لودرو رولان من دفع بداية من سنة 1841. وهو بالتأكيد ليس بالخائن لذكرى 89 العظيمة، ولكنه، وهو يكثر من الحديث عن البروليتاريين مفكّراً بالخصوص في البروليتاريا الصناعية. وقد كان يقوم بوضع علامة على حصول تقدّم «حين جعل رايته» لفظاً جذريّاً كان استعماله نادراً خلال الثورة. إن تاريخ سنة 1848، هو من دون شكّ، في اتصال مع أحداث أيّام تموز/ يوليو سنة 1830 وأيّام سنة 1831 وسنة 1832 (وآخرها وقعت سنة 1839)، وهو يريد أن يربط ثانية مع الثورة في رمزية الفعل ذاتها: رغم ذلك إنّ كلمات «حكومة مؤقّتة» و«لجنة تنفيذية» لا تستدعي ولا تقلّد بصفة خاصة السابقة العظيمة. ذلك أنّ المنعرج الأوّل يقع بين سنة 1845 وسنة 1847: يبدأ التاريخ بالربط مع الذكرى. إذ برزت عدّة أسماء لمؤرّخين هم أيضاً قادة زمنيون أو روحيّون للـ «حزب» الجمهوري: سبق لكيناي أن تكلّم قبل سنة 1848 عن المسيحية والثورة في كتاب *Christianisme et de la révolution* الذي صدر سنة 1846 طارحاً للمرّة الأولى منذ الردّة الدينية لحقبة العودة إلى النظام الملكيّ التي وسمت حتى الجمهوريين الأُول والاشتراكيين الأول مشكل «الثورة الدينية المهدورة» سنة 93:

(16) Voir les circulaires 19 et 20 dans *Cour des Pairs. Affaire du mois d'avril 1834. Rapport fait à la cour par M. Girod (de l'Ain)*, IV (Paris: [s. n.], 1834), Annexes, pp. 521-529.

(17) المصدر نفسه، ص 528.

twitter @ baghdad_library

«وحدها فرنسا، من بين الأمم الحديثة، قامت بثورة سياسية واجتماعية قبل أن تنجز ثورتها الدينية»[18] نشر لامارتين مكلّلاً بالنجاح تاريخاً للجورنديين ليس جورندياً مثلما نتوقّع، لكنه خدم شعبيّته وقبلهم كان بوشيه (Buchez) ورو (Roux) الأوّلين اللّذين قدّما وسيلة عمل قابلة للاستعمال[19]. وشرع ميشيليه أخيراً في كتابة تاريخه المشهور. ومنذ ذلك الوقت لم يبقَ الأمر متعلّقاً بإعادة الفعل أو بالتمديد المباشر، بل بالبدء بالمعرفة والتأويل. هذا بالإضافة إلى أنّ سنة 1851 ستشهد تكرار 18 بروميرـ وهذا ليس بالمصادفة ـ ما يسمح لنا بالتساؤل: هل تقود كلّ ثورة أو جمهورية إلى الإمبراطورية؟ عندما ظهرت سنة 1865 ثورة كيناي وهو في المنفى، فإنّ خاصية السؤال هذه هي التي أثارت جدلاً بين الجمهوريين كان له وقع عظيم[20]. وقد قام «اليعاقبة» يمثلهم بيرات في L'avenir national ضدّ ما كانوا يسمونه «هجاء» و«رمياً بالسلاح»، وقد حرّكتهم في ذلك الحقيقة العلمية التي سيسعون رغم ذلك إلى إرسائها أقلّ مما حركهم انتهاز الفرصة السياسية. «إذاً لا تتضمّن الهويّة الدائمة للحزب الديمقراطي فقط معرفة الأحداث التي تكوّن عبرها، بل تتضمّن احترام الناس». لكن أهمل بغرابة مُفرطة أساس

---

(18) Edgar Quinet, *Le christianisme et la révolution* (Paris: [s. n.], 1846), p. 334.

(19) B.-J Buchez et P.-C. Roux, *Histoire parlementaire de la révolution française, ou Journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815...* (Paris: [s. n.], 1834-1838), 40 vols.

(20) بشأن هذا الجدل انظر: *Discours et opinions de Jules Ferry*, vol. 1, pp. 99-121,

في انتظار: F. Furet sur Quinet, Ferry et Peyrat dans la coll. «les classiques de la politique».

أطروحة كيناي ـ نفسها لسنة 1845 ـ حول السياسة الدينية للثوريين أو على الأصحّ غيابها. إن عدم تحطيم الكاثوليكية، وحتّى المسيحية، كان بالنسبة إليه الخطأ الأساسي للثوريين، وهو ما يفسّر فشلهم. ولم يكن الهجوم على «دكتاتورية» روبسبيير، وعلى الرعب، إلا نتيجة ذلك. أمّا بيرات فإنه قلَب وجهة النظر، وهو على كلّ حال أمر يوضّح جيّداً مقولته الشهيرة التي تعود إلى سنة 1877 «الإكليروسيّة ذاك هو العدوّ». ويقدّم تقريظاً لحكومة الخلاص الشعبي بالدفاع عن الظروف الداخلية والخارجية، وهو يبيّن بذلك في الوقت نفسه كثافة العمل السياسي المنجز. وباختصار نظرية خلاص شعبي.

إلا أنه لا ضرر في جعل كيناي يتناقض مع نفسه لأنّ هذا الليبرالي أصبح بدوره إرهابياً منذ تعلق الأمر بالدين، وكان يرغب في «نصف قرن» من الإرهاب المعادي للأيقونات. ويعبّر بيرات، طوال نقده، عن مجرّد المثل الأعلى اللائكي المتعلق بالفصل المطلق بين ميداني السياسة والدين، وعن حياد الدولة. ومن جهة أخرى، مثّل الشاب فيري الجمهوريين غير اليعاقبة في النقاش مع الدولة بفضل سلسلة رائعة من مقالات في *Temps* . وقد كان بيرات يرافع عن الأمر وضرورته باستعمال كلمة «دكتاتورية» المستعملة فعلاً من قبل المعاصرين مثل مارا وغيره. أمّا فيري ـ المستعدّ طبيعياً لإيجاد أعذار للظروف ـ فيهاجم على صعيد النظرية مبيّناً أنّ الدكتاتورية هي «آخر معقل للاستبداد»: أي على وجه الدقّة استبداد يسمح لنفسه بظروف ملطفة، غير أنه مع ذلك «ينظّر»: للخوف كأداة للحكومة. ومن ثم يرسي اختلافاً بين دانتون الذي لجأ إلى القوة والإرهاب من دون أن يؤسسه قاعدة، وروبسبيير وسان جوست. أنشأ فيري، مثل كيناي ومثل آخرين بعده، تسلسلاً مباشراً بين «انقلاب» 31 أيار/ مايو ـ حين انصاعت الكونفنسيون أمام باريس لتمنع الجوروندين ـ والثامن عشر من بروميير. وفي نهاية الأمر، كان على فيري أن يختار، فاختار

twitter @ baghdad_library

تحميس الجوروندييين، لكن بهذه الصياغة: «كل هذه الأشياء العظيمة لم يحققها الجبل ولا الجورنده، بل فرنسا»[21] وبطبيعة الحال ردّ بيرات على هذه الهجومات: أن يكون المرء يعقوبياً جديداً وفق ما تدّعيه التسمية، لا يعني إرادة تكرار الإرهاب: «نفتخر باليعاقبة كمعلّمينا، لكن لم يعد ممكناً دراستهم كنماذج، ويعود الفضل في ذلك إليهم. إن ما قاموا به كان على أتمّ وجه إلى حدّ أننا أصبحنا في غنى عن فعله»[22]. وسيتّفق حول هذه النقطة على الأقلّ، بيرات الذي سيصبح من أتباع غامبيتا، وخليفة غامبيتا، ومهما كانت أهمية هذه الخصومة على صعيد نظري فإنها كانت في التاريخ. ويكمن سبب ذلك ببساطة في أن السياسة الجمهورية لا تستطيع أن لا ترتبط بتاريخ مقدّس يجب معرفته وشرحه لكي يتمّ المرور إلى الفعل. والحدث المثير للاهتمام في ذاته لأنه يقتصر أساساً على نقاش ديني وسياسي.

لقد كانت الحساسية الجمهورية خلال الفترة الفاصلة بين سنة 1830 وسنة 1848 أكثر «اجتماعية» ـ نموذجيّ على صعيد المواقع الأيديولوجية التي ستتلاقى أيضاً في السياسة إلى حدود سنة 1891، في صياغة كليمنصو عن الكتلة، ويحلّ محلّها النقد الجامعي، وذلك إلى حدود حقبة حديثة جداً. ماذا يعني قول القائل إنه ابن الثورة؟ هل هو إسناد موحّد أم أن الكلمة تعبّر، وفق الحالات، عن اختيار ضمني؟ وما هي الأحداث ومن هم الرجال الذين يحتمى بهم، وينتسب إليهم؟

(21) *Discours et opinions de Jules Ferry*, vol. 1, p. 112.

(22) A. Peyrat, *La révolution et le livre de M. Quinet* (Paris: [s. n.], 1866), p. 196.

ولنذكّر بأنّ لودرو رولان اعتبر في خطاب بتاريخ 19 كانون الأول/ ديسمبر 1847 أنّ الرّعب يمثّل ظاهرة حتمية، وقد تمّ تجاوزها (*Discours politiques et écrits divers*, 1, 1879, pp. 352 sq.).

لنسجّل أوّلاً أنّ الموقف الاجتماعي نوعاً ما هو استمرار خصوصاً على يسار الجمهوريين: إنّ ألفونس إسكيروس (Alphonse Esquiros) هو أوّل من أقرّ، على حدّ علمي، بأنّ الثورة هي بمثابة «تكتّل» لا نستطيع، في نهاية المطاف، إنكاره. وأكّد سنة 1847 في كتابه *Histoire des Montagnards* بفصاحة على حساسية روبسبيير، ثمّ أضاف: «إن قبلتم الثورة مرّة، فيجب أن يكون القبول تاماً وكاملاً ومنطقياً. لابدّ للثورة الفرنسية من الإرهاب»[23]. لكن صحيح أنّه كتب في نهاية المقدّمة: «ليس للثورة بعد اليوم أن تخشى العنف»[24].

أمّا كليمنصو الذي اشتهرت عنه العبارة التالية «شئنا أم أبينا، وراق لنا ذلك أم لم يرُق، إنّ الثورة الفرنسية كتلة»[25]، فقد كان يعبّر بذلك عن فكرة رسخها فيه أبوه، والتي سبق وأن عبّر عنها سنة 1862 في جريدة *Le Travail*: العنف [في صيغة الجمع] نتاج محتوم لظهور المبادئ لأنّ «المجتمع مثله مثل الطبيعة، لا يسلك إلا بالطفرات والقفزات»[26].

إننا نعاين هنا تأثير التحولية. في سنة 1891 صعدت العبارة من بلاغتها المتقطّعة لتقف في وجه اليمين الكاثوليكي والملكي «لأنّ

---

(23) A. Esquiros, *Histoire des Montagnards*, 2 éd. (Paris: [s. n., s. d.]) (1847), p. 620.

(24) المصدر نفسه، ص LXII.

(25) Clemenceau, Discours à la chambre des députés, 29 janvier 1891 (cité par exemple par P. Barral, *Les fondateurs de la troisième république* (Paris: [s. n.], 1968), p. 114.

وسبق للودرو رولان أن صرّح سنة 1847: «نحن الأبناء الحقيقيون للثورة الفرنسية، فلنتقبّلها إذاً في عدم تجزّؤها» (Discours de Chalon-sur-Saône du 19 décembre 1847, dans les *Discours politiques*, vol. 1, p. 355).

(26) *Le Travail*, 22 février 1862 (cité par I. Tchernoff, II, p. 345; voir aussi pp. 292 sq.).

twitter @ baghdad_library

الناس ذاتهم يجدون أنفسهم دوماً في قبضة الأعداء أنفسهم»[27] - كما صعدت ضدّ الانتهازيين، مثل جوزيف ريناك (Joseph Reinach) الذي كان يريد تشذيب الثورة، والذي كان مثل ساردو (Sardou) يحرّض دانتون ضدّ روبسبيير. عمّا نتكلم؟ ثمّة بالتأكيد أثر من الاسمية في الخصومة. إن الثورة «كتلة» في وجه خصومها الذين مازالوا سنة 1891 خصوم الجمهورية والعذر للإرهاب. لكن يمكن أن توجد بيوت عديدة في منزل الأب: ويمكن للاتجاهات المتنوعة للثورة أن تصلح معياراً للتصنيف. والقول في هذا هو نعم ولا، لأنّ التاريخ الاشتراكي لجوريس - في بداية القرن العشرين مهما كانت جدّته حتى لو كان ذلك من وجهة نظر الإستوريوغرافية البحت - هو أيضاً تاريخ إجماعي يريد التوحيد والمصالحة بين اتجاهات تتكامل وتتعاقب.

الإستوريوغرافيا الجمهورية للثورة وكبار قساوستها

لكن حدث في تلك الأثناء تحوّل عميق. إذ بعد تجربتين بائستين بدا أن على الجمهورية أخيراً، بعد سنة 1875 وخاصة بعد سنة 1877، أن تستقرّ وتستمرّ جامعة لأوّل مرّة أغلبية الأصوات يسكنها الجمهوريون فعلاً. وسيتمثّل واحد من واجباتها في مأسسة التعليم والبحث حول الفترة الثورية، وذلك من دون القيام بالمبادرة، بل للقيام بهجوم مضاد على مبادرات الخصوم. وتأسست سنة 1881 بطلب من رجال مثل أوغست ديد لجنة مكلّفة بالتحضير للاحتفال بالمئويّة، وهو استحقاق سيطر على غامبيتا منذ سنة 1869[28]. أسست

(27) Barral, Ibid., p. 115.

(28) انظر على سبيل المثال مقالاً في: *L'avenir national* du 30 juillet 1869, cité par Barral, p. 74.

هذه اللجنة مجلّة **الثورة الفرنسية** (*La révolution française*)، وكان أولار مديرها سنة 1887. وفي التقليد السابق، جرى بعث درس في تاريخ الثورة (تحوّل بعد خمس سنوات إلى «كرسي») من قبل الدولة ومدينة باريس في السوربون، وأوكل إلى أولار ـ تقريباً في الوقت نفسه الذي أسست خلاله الوزارة ـ مجلس لجنة الأعمال التاريخية المكلّفة بالبحث عن الملفات الخاصة بثورة سنة 1789 ونشرها. وأن تكون هذه الإبداعات ذات المستقبل الخصب ملتزمة منذ البداية وموجّهة داخل فكر الجمهوريين، وفي الوقت نفسه إلى خدمة العلم والجمهورية، إذ ليس في ذلك ما يُدهش الناس، اللّهم إلا من لم يفهم أنّ الأمر هو نفسه. ورغم ذلك فلابدّ من النظر في مَكْمن فضيحة إنشاء كرسي بالنسبة إلى الكثيرين ـ تماماً مثلما كان يفهم في بداية القرن أنّ تعليم فلسفة الأنوار، ومثلما كان يفهم من تعليم القانون الدستوري الذي أوكل إلى بيلليغرينو روسي (Pellegrino Rossi) سنة 1833، هو تعليم قانون الملكية الدستورية ـ الميثاق. ومنذ ذلك الحين سيتعهّد أولار بأمري الحثّ على القيام بمهمّة تاريخية وقيادتها، مهمّة تتأسس على المنهج الوضعي والاستعانة بالمستندات، ولا يخفي كذلك المهمّة السياسية التي تشهد عليها ألف صياغة مع سيرته الذاتية وتعاونه مع *La Dépêche*... إلخ، وأعماله الظرفية(29). لكن يمكن القول إن معنى هذه المساهمة النضالية كلّه مركّز في الكتاب العظيم عن **التاريخ السياسي للثورة الفرنسية** *Histoire politique de la révolution française* وتعود طبعته الأولى إلى سنة 1901.

---

(29) Sur A. Aulard, voir J. Godechot, *Un Jury pour la révolution* (Paris: [s. n.], 1974), pp. 231-282 et 375 sqq. (bibliographie).

twitter @ baghdad_library

ويحتفظ علم الإستوريوغرافيا من هذا الكتاب بشيئين، أوّلهما خاطئ والثاني تقريبي: فهو سيكون من جهة تاريخاً «حدثياً» ليس إلا، أي تاريخاً يفضّل «السياسي» باطلاً ومن دون مبرّر، وهو من جهة أخرى تاريخ منحاز ولسوء الحظّ راديكالي ـ اشتراكي. ويوضع إمّا قبالة معاصريه (جوريس وكتابه عن التاريخ الاشتراكي *Histoire socialiste*) أو قبالة خلفه: ماتييه الذي إن كان «سياسياً» فقد كان على الأقلّ روبسبييريّاً ـ وأولار الذي قد يكون دانتونياً) ـ وقد اهتمّ أيضاً بالتاريخ الاقتصادي (La Vie Chère) وأخيراً جورج لوفيفر (Georges Lefebvre) ولابروس. ولا نعجب هنا، في أفق هذا المؤلّف، من إعطاء أولار حقّه ـ فهو كتب أخيراً أوّل تاريخ للأفكار السياسية، وبالأخصّ لأفكار الجمهوريين خلال الثورة، وذلك بوضع الخطوط العريضة لتاريخ أحزاب سيكون بدقّة شديدة أكثر من مجرّد تاريخ شخصيات أو تاريخ أعمالها، إنه تاريخ مذاهبها. وكان الرهان معتبراً: رؤية الجمهورية الأولى تحيا وتموت من حيث أسسها المذهبية هذه الجمهورية التي كانت الجمهورية الثالثة تنتمي إليها بحقّ. وبالفعل يفسح الأثر مجالاً لتحليل النشرات الهجائية والمشاريع والصحف ولتاريخ المجتمعات والجموع أوسع بكثير من المجال المخصص للأفراد.

وفي ما يتعلق بـ «دانتونية» أولار في هذا الكتاب فهي مبالغ فيها جداً. إذ يُعْتَبر دانتون بطلَ سياسة من الطراز الانتهازي وبالمعنى السليم للكلمة: إنه غامبيتا. لكن إضافة إلى ذلك، فإن «دانتونية» أولار توسّع إلى حدّ كبير معلوماتنا. إنه لا يظهر فقط رؤية «فردانية» للتاريخ ـ وقد رأينا أنّ الأمر عكس ذلك تماماً ـ ولا مجرّد إيثار شخصي لـ «حليم» يخطّ رسماً أوّلياً لراديكالية ـ اشتراكية لا علم لي بها، بل له، في الواقع، وقع أيديولوجي عميق وبعيد وله أصل وضعي يضمّ السياسة ثانية إلى العلم.

لقد نشر دانتونان دوبوست سنة 1877، هذا الوضعي الذي سيصبح وزيراً لكازيمير بيرييه (Casimir-Perier) ورئيساً لمجلس الشيوخ، كتاباً جديراً بالتنويه عنوانه **دانتون والسياسة المعاصرة** (*Danton et la politique contemporaine*) ظهر أوّلاً في *Philosophie positive*. وقد عرض فيه لأول مرّة بطريقة متماسكة الاختيار الواعي الذي حصل للوضعيين عن دانتون: بين روبسبيير «القدّيس» وبونابرت «الرجعي» يظهر دانتون الوريث السياسي الوحيد من بين «الفلاسفة» الذي بإمكان الجمهوريين تبنّيه حقّاً ألا وهو ديديرو. كانت هذه فكرة قديمة أكّدها كونت في كتابه **نسق الفلسفة الوضعية**[30] (*Système de philosophie positive*) واستعادها أيضاً ميشيليه: «من ديديرو ينبثق دانتون». وستتجدّد هذه الفكرة بعد بضعة سنوات خلال خصومة دارت بين أولار وبعض الوضعيين الخلّص مثل إميل أنطوان (Émile Antoine) الذي مازال يدّعي هذا النسب الروحي في شكل سلسلة من البديهيات: لقَد حطَّم فولتير الهيكلَ وحافظ على المَلكيّة، وحطّم روسو الملكية لكنه حافظ على الهيكل. وحده ديديرو هو الذي حطّمهما معاً، وهيّأ للتحرّر التام السياسي والدينيّ والذي أنجزه مريده الروحي دانتون[31]. غير أن ثمّة أكثر من ذلك: لقد حافظ دانتونان دوبوست سنة 1877 رغم ذلك كله على البون بينه وبين الانتهازيين ـ ومنهم غامبيتا ـ الذين كانوا يبحثون عن حشد المحافظين للجمهورية باقتراح، على الطريقة الإنجليزية، حزبين يحتويان نوعاً من (whigs)

---

(30) A. Comte, *Système de philosophie positive*, 1853, vol. 3, p. 582.

(31) Émile Antoine, «La théorie positive de la révolution française,» *Revue occidentale* (1893), pp. 253-290. Sur cette question, voir M. Besnard-Coursodon, «Diderot et Danton vus par le XIX siècle: Problèmes d'une filiation,» *Dix-huitième siècle* (1978), pp. 329-344.

twitter @ baghdad_library

و(tories) جمهوريين: «لم يوجد في فرنسا قط صلح بين الحزب الرجعي والحزب التقدّمي»[32]. هذه الجملة التي كتبها دوبوست تنير بدقّة المعنى المدحي والحصري الذي يسنده الوضعيون لكلمة «محافظ».

بعد وفاة دانتون قدّم ميركين غيتزيفيتش (Mirkine-Guetzévitch) لصالحه حجّة توفق بين كبار الانتهازيين الوضعيين وخصم روبسبيير: فقد اعتبر أن دانتون تقريباً وحده مع ميرابو (Mirabeau) اللّذان قد يكونان فهما وسعيا إلى إقامة نظام برلماني فعليّ على «الطريقة الفرنسية»، أي نظام توجد فيه حكومة فعلية تتحدر من دون شكّ من المجلس التشريعي، غير أنها متميّزة عنه وتتمتّع بسلطات حقيقية[33]. وفي هذا يكمن المعنى العميق للصراع السياسي الذي خاضه غامبيتا وفيري بين سنة 1875 وسنة 1889. نرى إذاً أن المعركة حول صورة دانتون تفقد كل طابع قصصيّ: إن لها خاصية مزدوجة أيديولوجية وسياسية، إنها تؤكّد في الوقت نفسه خاصية معاداتها للدين ووضعيتها و«طابعها التنظيميّ» للجمهورية «الانتهازية»، وإن ورَثتُها الواعون زمن أولار هم الراديكاليون.

أمّا عن راديكالية أولار، فلكي نستسيغها لابدّ من أن نحلّل من كثب معنى هذا اللّفظ سنة 1901. هذه الإشارة هي على كلّ حال ذات دلالة على تآمر المتساوين الذي جمع بعض «الديمقراطيين»

---

(32) A. Dubost, *Danton et la politique contemporaine* (Paris: [s. n.], 1877), p. 197.

(33) B. Mirkine-Guetzévitch, «Le parlementarisme sous la convention nationale,» *Revue du droit public et de la science politique*, vol. 52 (1935), pp. 671-700, et du même «Le gouvernement parlementaire sous la convention,» *Cahiers de la révolution française*, vol. 6 (1937), pp. 45-91.

و«الاشتراكيين»: «هناك بداية تكوّن حزب راديكالي ـ اشتراكي مثلما قلنا»[34] لنحتفظ بالكلمة: إن ذلك جوهريّ لأن المحرّك الحقيقي للثورة بالنسبة إلى أولار ليس الأفراد، بل هم مجموع الفاعلين بدءاً بأوسع الجماهير ووصولاً إلى الأقليات الناشطة والأفراد الذين لا غنى عنهم أحياناً، ولكنهم «يستمدون قواهم من مجموعاتهم أكثر مما يستمدونها من أنفسهم»[35]. هذه المجموعات، جمعيات كانت أو نوادي، هي التي نسميها بلغة العصر «أحزاباً»: بإلغائها تمكّن نابليون من إنهاء الثورة إنهاء فعليّاً، وعلى عكس من ذلك بفضلها تحيا الجمهوريّة. إن التلازم مع التأسيس سنة 1901 تحت وطء «كتلة اليسار» لـ «حزب R.R.R.S» يبدو لي بالفعل جوهرياً. تقول الأطروحة الجوهرية لأولار ـ وهي فعلاً راديكالية جداً ـ لئن أُوقفت الثورة فلأن الشعب لم يكن على قدر كافٍ من التعلّم.

ويختم في الأخير بالتأكيد على إمكان رفع اللّبس عن معنى عبارة «الثورة الفرنسية». فلابدّ من الكفّ عن الخلط، خلف هذه الكلمات، بين المبادئ المكوّنة لهذا الواقع والأفعال المطابقة لهذه المبادئ من جهة، وكل الحقبة الثورية من جهة ثانية. قدّم أولار إذاً تعريفه الخاص الذي سننقده لكن بتأمّله: «تتمثل الثورة [الفرنسية] في إعلان الحقوق المحرّر سنة 1789 والمتمّم سنة 1793 وفي المحاولات المبذولة لتحقيق هذا الإعلان، أمّا الثورة المضادة فإنها المحاولات المبذولة لتحييد الفرنسيين عن السير وفق مبادئ إعلان الحقوق أي وفق العقل المستنير بالتاريخ»[36].

---

(34) Aulard, *Histoire politique de la révolution française*, p. 628.

(35) المصدر نفسه، ص 781.

(36) المصدر نفسه، ص 782.

twitter @ baghdad_library

نلاحظ بشأن خصومات سنة 1866 التقدّم الإبستيمولوجي والسياسي: يستبدل الاستعمال الخصامي والتقريبي لنعوت مثل يعقوبي وإرهابي، وكذلك الخصومة المريبة للنجاعة (بيرات) والحريّة (فيري) بالبحث الدقيق والصحيح في المجموعات والآراء ووسائل الإخبار. والبحث لا عن وحدة الحقبة، بل عن «المقصد» الثوري له ما يوجبه في إعلان النوايا: يحاكم فعلهم على محكّ التحقيقات بالنسبة إلى هذا «البرنامج»: إنها بالفعل وجهة نظر «منحازة»، لكن الضمني المؤكّد في ذلك هو تصوّر دقيق ورفيع عمّا يمكن أن يكونه «حزب» جمهوريّ (تصور بيللوتان (Pelletan) من بين الراديكاليين الأوائل).

وفي الوقت نفسه كان جوريس القريب جداً من أولار - إذ كانت صلاتهما وثيقة وكان أولار أحد أعضاء لجنة مناقشة أطروحته - يبحث عن خيط آخر تكميلي وغير متناقض، إنّه خيط «الاشتراكية»، اشتراكية سنة 1890 الإجماعية: إنّه «كلّ الحزب الجمهوري فالثورة الفرنسية تحتوي على الاشتراكية كلّها وقد كانت الثورة اشتراكية في تصوّرها للملكية»[37]، وهو ليس بالأمر البيّن بذاته! لكن أولار هو الذي لاحظ، قبل ذلك بقليل، أنه أهمل دور الاشتراكيين الفرنسيين، ومن بينهم بابوف في أطروحته حول أصول الاشتراكية الألمانية. نعلم أن جوريس انساق خلف عمله كمؤرّخ، بين سنة 1898 وسنة 1900، وعمل بجدّ خصوصاً أنه عرض إثر ذلك على التصويت سلسلة من الإجراءات المهمة في سبيل تنظيم البحث في الميادين الاقتصادية والاجتماعية. ومثلما أجاد ج. غودشو

---

(37) Discours de 1890, cité par J. Godechot, *Un Jury pour la révolution*, p. 245.

(J. Godechot) في بيانه، فإنّ إحدى اكتشافات جوريس المهتم على حقّ بتصوّرات الحقبة الثورية بشأن المِلكية هي اكتشاف كتاب معروف قليلاً لبارناف (Barnave) وعنوانه *L'introduction à la révolution française* (1794)، والذي كان يحلل صعود الثروة المنقولة في أوروبا القرن الثامن عشر وجعلها خاصية «الديمقراطيات»[38]. إنّ تاريخ الثورة على شاكلة ماتييه اشتراكي هو الآخر، لكن بمعنى مختلف. لنلاحظ أنّه بعيداً عن التنافس المهني مع أولار، نجد تنافساً آخر يتكثف وينتشر في جمعيّة الدراسات الروبسبييرية التي ستتخذ لها جهازاً منافساً، وهو الكراسات التاريخية للثورة الفرنسية *Annales historiques de la révolution française*، والتي سرعان ما ستهيمن على الساحة. وهو تاريخ ملتزم ونضالي «في صفّ الفقراء» ضدّ «الخزائن المصفّحة»، ولصالح روبسبيير ضدّ دانتون: لكن أيضاً إلى جانب «الخلاص الشعبي» المحصّن من جديد بالمثال المعيش للحرب الكبرى. هذا التوجّه سيجعل ماتييه يقطع «جزءاً من الطريق» مع البلاشفة، إلى حدّ الانقطاع المدوّي مع الإستوريوغرافيا والنظام السوفياتيّ سنة 1933. لأنه منذ ذلك الوقت فصاعداً سيكون للشعب المسيح - إن استعدنا عبارة إسكيروس الخارقة للعادة - منافس، «الثورة»، وهو الوحيد، وهو أخ أو خليفة، ويوجد نزاع حول المشروعية بين ثورتين لم يعد بالإمكان، بعد بعض السنوات، الاعتقاد في تماثلهما. وسنعود إلى ذلك.

لقد كان المشغل الأساسي هو وضع علامة على أنه بعد ذكرى جمهورية عن الثورة وبعد مدرسة الثورة وجد علم جمهوريّ للثورة

---

(38) المصدر نفسه، ص 269.

twitter @ baghdad_library

معاصر للتحولات الإبستيمولوجية الكبرى للحقبة الفاصلة بين سنة 1850 وسنة 1860، وهي حقبة الوضعيّة «الوضعية»، ثم في منعرج القرن حقبة السوسيولوجيا والاشتراكيات الملقّبة بالعلميّة.

الدكتاتورية والثورة

لكن الإستوريوغرافيا ليست وحدها العلم الذي ينشئ على هذه الشاكلة بخصوص الثورة مبحثاً سياسياً مرعباً. والمعاصرون أنفسهم في المناصب الأكثر رسمية كانوا على أتمّ وعي بالمشاكل الجديدة تماماً التي كان يطرحها ـ في وجه أوهامهم التفاؤلية في البداية ـ العبور الثوري للجمهورية. مع كلمة جمهورية المبعوثة من العصر القديم وبعيداً عن التضخيم الممسرح للكلمات اكتسح أوروبا الحديثة أيضاً كلّ المبحث الروماني في الفضيلة والرعب المقدّس والدكتاتورية.

هل كانت الجمهورية الناشئة من الانتفاضة المقدّسة، بعد فوات الأوان، بفضل دستور سنة 1793 قادرة على أن تكون حكومة «دستورية»، حيث السيادة فقط للقانون، ودون المرور بأطوار مختلفة جداً؟ ليست «الحكومة الثورية» التي نظّر لها سان جوست واللجان ـ أي التعليق المؤقّت للضمانات القضائية ولإجراءات التفتيش والتفويض السياسي المثبتة في الدستور ـ فقط «حالة الطوارئ» هذه التي يجب أن يتوقّعها كلّ نظام. لقد كان الواقع وحتّى النظرية يذهبان أبعد من ذلك بكثير. إن «الرعب» بوصفه أداة الحكومة يستمدّ أصوله في الوقت ذاته من الذكريات القديمة ومن تقليد التفتيش. إلا أنّ عودة الظهور المشهدية لكلمة «دكتاتورية» في الحقبة الثورية تطرح، هي أيضاً، للتو مشكل ممارسة الحكم وسيلازم طويلاً الجمهوريين، خلال القرن التاسع عشر، قبل أن تتحول إلى وسواس مرعب للقرن

العشرين. ولابدّ من التأمل قليلاً في هذه النقطة، عقب ملاحظات ماستيلون (Mastellone) أو سوبول (Soboul) الحديثة[39].

من المؤكّد أنّ كلمة «دكتاتورية»، ذات المصدر العليم، تحيل على المرآة الرومانية، وأكيد، أنها استُعملت منذ أولى سنوات الثورة، في معنييها الاثنين الموجب والسالب، اللّذين عرفهما سابقاً سيلا والقيصر، وبرعا في استعمالهما. من جهة (والمناخ عندها تقريضي) تعني الكلمة مهمّة مهيبة وخاطفة وصعبة توكل إلى منقذ يعلّق من دون شكّ العمل بالقواعد العادية للحياة السياسية، لكنه يفعل ذلك من أجل صون الدولة من خطر مهلك. وينطبق من جهة أخرى أيضاً، على حكم جائر، وفظّ ومن دون رقيب، ولا يعير اهتماماً إلى أيّ كان، وبذلك يقترب من الاستبداد. لهذا السبب فإنّ الدكتاتورية الحاضرة في أفق الثورة منذ منشئها أو تقريباً، يمكن أن تكون مطلوبة ومندّداً بها، في الوقت ذاته، وغالباً من قبل الرجال أنفسهم، وفق الوجه الذي تظهر به من وجهي جانوس. لم يكفّ مارا عن المطالبة بها لإنقاذ الوطن وإبادة الأرستقراطيين. وتقدّم «الحكومة الثورية» لسان جوست نفسها فعلاً «دكتاتورية مؤقّتة». لكن الإطاحة بروبسبيير بدأت بالصراخ «دكتاتور». بينما كانت المجالس نفسها، عندما أوكلت في الشهر الثامن من السنة الثانية من الثورة إلى المسمّى

(39) انظر: S. Mastellone, «Il problema della dittatura in Francia nella prima metà dell'Ottocento,» *Pensiero politico* (1968), pp. 386-407, et du même, «Dittatura «giacobina», dittatura «bonapartista» e dittatura «del proletariato»,» à paraître dans le volume collectif sur la dictature édité par P. Catalano.

ستظهر دراسة سوبول حول الدكتاتورية في مجلّد عن الدكتاتورية سينشرها le Centre d'analyse comparative des systèmes politiques بإشراف موريس دوفيرجيه (M. Duverger).

twitter @ baghdad_library

بيو فارين أمر إنجاز نظرية الحكم الديمقراطي (Théorie du gouvernement démocratique) أخذت على عاتقها مهمّة الكشف عن الخطر الدائم للدكتاتورية العسكرية - فاللفظ نطق به وعلّق عليه تحت كلمة «stratocratie» الدخيلة واللبيبة - وهو خطر كان روبسبيير يندّد به في شخص لافاييت. هكذا يقدّم بونابرت نفسه إذاً بملامح القيصر أكثر منه بملامح سيلا.

اعتقد ماستيلون إمكان القول بأنّ المعنى «الحديث» لكلمة دكتاتورية سجّل دخوله في التاريخ يوم 18 برومير. فلابدّ إذاً من إبراز الفروق الدقيقة. ولا شكّ في أن أوغست كونت ألصق نعت دكتاتوري بالسيادة «الرجعية» لبونابرت الذي أراد أن يلتحف ثانية بالشكل الملكي. لكن نابليون نفسه لم يقدّم نظام حكمه كـ «دكتاتورية» إلا في Mémorial de Sainte-Hélène . إذاً، لكي يؤسّس «أسطورة» بالقول إنه عزم على «إعادة سلطاته» إلى الشعب صاحب السيادة بمجرّد الانتصار على جميع الأعداء. وقد قام بنصف ذلك بفضل التواطؤ الذي جرى مع بنيامين كونستان، وفي غفلة منه، ومن خلال الفصل المضاف: فالكلمة مازالت في فمه تقريضية وتقدّم نفسها كدفاع. وهذا لا يمنع: كان تاريخ فرنسا يجري في قالب أكثر التواريخ الدنيوية نبلاً، تاريخ روما. ويمكن إذاً أن نتساءل إن كان قدر جميع الجمهوريات والجمهوريين أن يلقوا مصير شيشرون وكاسيوس (Cassius) وبروتوس (Brutus)، وأن نتساءل ألا يمكن لهذه الجمهوريات، وهي غارقة في اللغو البرلماني، وبتعلّة «دكتاتورية» على شاكلة سينسيناتوس (Cincinnatus)، والتي كانت نموذج واشنطن، أن تنتهي إلى قصور القياصرة. وحول هذا المبحث المستعار مباشرة من القديم طرّز التفكير السياسي لبداية القرن التاسع عشر، إضافة إلى ذلك، تنويعاً مثيراً للاهتمام: يبدو أنّ أوغست

كونت هو أوّل من تحدّث عن دكتاتورية جماعية بشأن اليعاقبة، دكتاتورية يجعلها مقابلة لدكتاتورية نابليون «العسكرية»(40). بيد أن سنة 1848 ستضع مجدّداً في مقدّمة الأحداث هذه القيمة الجديدة والمزدوجة للكلمة. يبدو أنّ الطوائف الاشتراكية، رغم احتياطات رجال مثل لويس بلان وبرودون، تريد «دكتاتورية مولّدة من جديد»(41). إلا أنها دكتاتورية على الشاكلة القديمة تلك التي أوكِلت، خلال حزيران/ يونيو سنة 1848، فعلياً إلى الجنرال كافينياك الذي قام بدوره على ما يرام. ويتم، منذ ذلك الحين، تفسير المرور إلى مفهوم «دكتاتورية» الطبقة، بورجوازية كانت أو بروليتارية، ونجد أشهر صياغاته في نصوص ماركس من سنة 1847 ـ **البيان** ـ إلى سنة 1852. ومهما كانت أهمية التعليقات المتنوعة على هذه العبارات مثل رسالة ماركس إلى فيدرماير (Wedermeyer) المؤرّخة في 5 آذار/ مارس سنة 1852 لم تكن العبارة ملكه، بل كانت مشتركة في فرنسا آنذاك.

ولكن ستستعمل الوضعية مرّة أخرى أيضاً بما تتميّز به من تمازج عجيب بين الهاجس السوسيولوجي والأوهام الاستباقية، كلمة ومفهوم دكتاتورية أوّلاً، ثمّ ستشيع ذلك عكس تيار الاستعمال المشترك وثمنها سوء تفاهم مضرّ. لقد رأينا أنّ كونت منذ كتاب **دروس** (*Cours*) كان يستشعر إمكان الحديث عن دكتاتورية طبقة إذ لاحظ دكتاتورية البورجوازية ـ ويتبيّن جيّداً في هذه الحالة أن الأمر

---

(40) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 56ème leçon.

(41) أعاد فلوبير في *Éducation sentimentale* كتابة المقطع الموالي من *Annuaire Lesur* لسنة 1851: «لا مناص من الدكتاتورية. لقد كان يريدها الاشتراكيون لتجديد فرنسا [بعنف] والجمهوريون [المعتدلون] لتوطيد الجمهورية... ذكرها: S. Mastellone, «Il problema della dittatura... », loc. cit., p. 404.

twitter @ baghdad_library

هنا يعني فقط ثقل أيديولوجيا على مجتمع ـ لكنه يسمّي البروليتاريا أيضاً دكتاتورية، وهي في فكره لا تقلّ توافقاً مع الحرية. وعندما شرع سنة 1849 مع ليتريه، ثمّ سنة 1855 بمفرده في رسم تخطيط لحكومة وضعية بالفعل توقّع أيضاً «دكتاتورية» حكم هيئة ثلاثية تنفيذية، وهذا يعني فقط أنّه يرفض النظام البرلماني، لكن لا يرفض حضور مجلس نواب له فقط صلاحيات مالية. ومنذ ذلك الحين والوضعيون الأرثوذكس أو المنشقون سيستعملون الكلمة والمبحث بشيء من الرعونة. وسنرى أن ليتريه يمثل الاستثناء الوحيد، فهو سيخصص دوماً كلمة دكتاتورية للحكم «الرجعي» للبونابرتيين، أي بمعناها السلبي ذلك رغم كونه الوسيط الكبير للوضعية.

لكن لن يدرك أحد القيمة الفعلية للاستعمال، لا صديقه فيروبوف ولا دوبوست ولا خاصة روبينيه (Robinet) وبيار لافيت (الذين لم يكونوا لسانيين!)، وسيواصل كلّ منهم التحدّث داخل سجلّه عن «الدكتاتوريات» النافعة وذلك، كما هو معهود دوماً، لدى الوضعيين من المنظور المضاعف التاريخي والسياسي. يتعلق الأمر أولاً بالعودة إلى التأويل الكونتي لـ «فلسفات» الثورة الثلاث، ووحدها فلسفة ديديرو هي الوضعية. بيد أننا رأينا أنّ الأقنوم السياسي لديديرو، هو دانتون البطل الحقيقي المؤسس، إذ إنه هو الذي عرف كيف يمارس «دكتاتورية» حقّة لكي يضع أسس الحكم الجمهوري الحقّ في الدفاع القومي، وإنشاء المجالس ووحدة الحزب الجمهوري.

إنّها دكتاتورية بالطبع صلحية ومعتدلة وليبرالية (بلى!) ومؤسّسة على الرأي، وبطبيعة الحال، في حلّ من كل فكر لاهوتي أو ميتافيزيقي. لكن يمكن لهذه الدكتاتورية، بل يجب عليها، أن تولد مجدّداً في الجمهورية الجديدة: ستكون دكتاتورية الوريث. ويمكن أن

نقول إنها دكتاتورية تجسّد دانتون من جديد، الذي هو غامبيتا بالنسبة إلى دوبوست ـ إن لم يكن بالضبط بالنسبة إلى فيروبوف ـ ولافيت، وكذلك دكتاتورية حقبة حكومة الدفاع القومي. لكن أيضاً ـ وبكثير من عدم التبصّر ـ دكتاتورية القائد الجمهوري الوضعي والصلحي الذي يحكم بواسطة الرأي واللائكي والمحافظ حقّاً ـ بالمعنى الموجب ـ والذي يلقى استحسانهم بحقّ. حتى أنهم رأوا جيّداً أنّ غامبيتا زمن «الوزارة الكبرى» كان بالفعل يريد طرح مشكل الاستقرار الحكومي وخطر هيمنة مجلس النواب. لكن هل قدّروا مثله الأذى الذي سبّبه له استعمال هذه الكلمة؟ لأنه حين يُلام على «الدكتاتورية المتخفية» التي يمارسها بصفته رئيساً للمجلس، وقائداً للحزب، بخصوص شارون (Charonne) بتاريخ 16 آب/ أغسطس سنة 1881، فإن أقصى اليسار المندفع قد استعاد الكلمات الدنيئة لليمين، وانجذب إلى الإجابة المشهورة: «تتهمون الرجل الذي هو هنا، لكونه دكتاتوراً، أما علمتم من عساكم تكونون، أنتم رقيق دولة سكارى، ومن ثم أنتم عديمو المسؤولية»[42]. ولابدّ من الاعتراف بأن تملّقهم الحماسي ليس سدى، وكان عليهم الرجوع إلى معجم ليتريه.

موطن الخيال: الدين والملحمة، الرعب والحرية

بيد أنّه من الخطأ تقييم دور الثورة في التقليد الجمهوريّ من وجهة النظر السياسية أو الفكرية فقط. فالخيالي أو التفكّري مهمان أيضاً مثل التاريخ أو العلم. الأمر الأوّل الذي يمثُل للأعين هو أنّ الجمهورية أدت، على الدوام، في فرنسا القرن التاسع عشر، دور تجسّد حقيقي، أي نقطة تلاقٍ مزدوجة بين مشروعين يوجد شعور بأنهما مختلفان، أحدهما يمكن تسميته «مقدّساً» والآخر يتعلّق بالواقعات العينية

(42) Gambetta, *Discours et plaidoyers politiques*, IX, p. 430.

twitter @ baghdad_library

والتاريخية. إن زخم الاستعارات الدينية التي صادفناها ـ لدى كيناي وإسكيروس وعلى نحو أشدّ لدى ميشيليه تُظهر قوّة هذا التحويل. إن فرنسا هي شعب المسيح، والثورة واقعة رمزية كونية، أين يتحدّد قدر الإنسانية. وهي مثل التجسيد المسيحي تخلق في الزمن نقطة مرجعية لا تنعكس، تخلق قبلاً وبعداً متميّزين جذرياً. وسيحاول جيل بأكمله نحو سنة 1850 بطرائق شتّى ربط هذا الشعور بتفسير **قدري** للأزمنة يصل إلى حدّ الخلط المقصود بين غايات الثورة وغايات المسيحية. وغيابياً، إلى حدّ البحث لها، على نحو من الانفتاح، عن معنى ديني أو مضاد للدين. سنجد هذه الإرادة، ولكنها موجّهة في هذه المرّة نحو المستقبل، وليست مثبتة في تاريخ سنة 1789 المقدّس لدى المؤسّس غير المفهوم لـ «الوضعية» كما يمكن أن نجدها مجدّداً، وبألفاظ أخرى لدى ماركس. لكن حتى لدى العقول المتمرّدة على هذا النمط من الإعلاء سواء أكانوا ربوبيّين مثل جول سيمون أم فاشيرو أم لا أدريين مثل ليتريه وفيري أم غامبيتا أم كانوا أيضاً بروتستانت مثل بويسّون، هؤلاء الذين يرفضون كل عناية إلهية لكي يردّوا المقدّس إلى الإنسان. كلّهم يعترفون على الأقلّ بملامسة «المبادئ» للواقع التاريخي وباحتمال تنازعها: و«إعلان مبادئ» سنة 1789 وسنة 1793 أو سنة 1848 الموضوع على رأس كل فعل تاريخي، وعلى جانبه، هو علامة ذلك مثلما سيكون في وقت متأخّر على ذلك، إقراراً بالوفاء لهذه «المبادئ». وأن يكمن هنا واحد من مشاكل المذاهب الجمهورية أو واحد من الأمور العظام الأساسية للمذاهب الجمهورية، فذلك أمر مؤكّد. وهو ما سنعود إليه لاحقاً، ذلك أنّ عليها في الوقت نفسه تأكيد الأصل الإنساني الصرف لهذه المبادئ و«ضرورتها» (انطلاقاً من الواقع)، وبيان أنها من جهة أخرى متعالية وخارج التاريخ، صحيحة في ذاتها وخارج الزمن («أبديّة») في حين أنها مكتشفة تاريخياً ومعبّر عنها، وإن أمكن مطبّقة. والثورة هي بإيجاز حدث كلّه إنساني، بما أنه

يتمثّل بدقّة في مسك الناس مصيرهم بأيديهم ذلك من جهة، وهي من جهة أخرى خارج متناولهم وعلى كلّ حال خارج كلّ مقارنة حتى مع حركة الإصلاح ومع الثورة المجيدة ومع الإعلانات الأميركية. سنرى بالتدقيق أنّنا لا نستطيع أن نتّهمهم جدّياً لهذا الأمر روح التشبث بمسقط الرأس والشوفينية أو الجهل: لقد أحسّ ذلك جميع المؤرخين الجمهوريين الأكثر جدّية وتفتّحاً. يضاف إلى ذلك أنّ النمساوي جيللينك هو أشدّ من لدغ فرنسيي 1900 بشكل محسوس مدّعياً انتزاع أبوّتهم الشرعية عن «مبادئ 1789» لإعادتها إلى الإعلانات الأميركية سنة 1774 وسنة 1776 ولا شكّ في دقّة ذلك تاريخياً. لقد اعترف مؤرخ القانون هذا بنفسه بالاختلاف بين النصيّن، لا على مستوى الظروف فقط، بل أيضاً على صعيد المحتوى: لاحظ أمراً جوهرياً من وجهة نظره كمنظّر دولة، ومن منطلق «تحديده الذاتي»، ويتمثّل هذا الأمر في أنّ إعلان الحقوق لدى الإنجليز والأميركيين كان بكلّ بساطة يوافق التأكيد الاحتفالي للحقوق التي سبق وأن تملّكوها في مؤسسات، في حين أن الفرنسيين كانوا يعلنون عن الحقوق قبل الحصول على هذه المؤسّسات(43). وتحديداً هنا يكمن المشكل. وهؤلاء الفرنسيون كانوا يعرفون جيّداً ما هم في صدد فعله: الحقوق سابقة على التاريخ أو هي ما وراءه، ومن ثم تصبح كونية ومجرّدة.

يتمثل الأمر الثاني في أنّ الثورة في تطوّرها التاريخي هي نهاية وبداية. لقد كان مقصد الإعلان (أو الإعلانات) تأكيد مبادئ ثم

---

(43) G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, Leipzig, 1896; trad. française, Paris, 1902; 2e éd. allemande, 1904.

انظر أيضاً للكاتب نفسه: «Réponse à M. Boutmy,» *Revue de droit public*, vol. 18 (1902), pp. 415-443.

سنعود إلى هذا النقاش، [ص 525].

twitter @ baghdad_library

إيداعها في «صندوق مقدّس». وما «اكتشافها» أو الوعي بها إلا نتيجة عمل تحرّري وتفكريّ طويل، ومن ثم «ما قبل التاريخ» الضروري للأنوار، ومن ثم الفكرة الجوهرية لتقدّم الفكر، أي في الوقت نفسه العلمي والأخلاقي، وسنعود إلى ذلك لاحقاً. لكن تقتضي طبيعة هذه المبادئ أن تكون شاملة وأن تفتح الطريق أمام جميع التبعات الممكنة على أن تتحقق فقط بقليل أو كثير من السعادة، فهل يجب إتمامها؟ طُرح السؤال كما سنرى سنة 1848. وطرح قبل ذلك على المنظّرين. وعقب ذلك أيضاً، في فترة دخول الاشتراكيين في الجمهوريّة. لكن عند هذه النقطة يرتسم وقف ندرك جيّداً خاصيته المتعلّقة بالكتاب المقدّس. هذه الفكرة يقبلها عدد غفير من الجمهوريين، وهم يصرّحون أنّ فعل الإضافات الضرورية ليس إلا توضيح التدقيقات المتضمّنة داخل الرموز الأولى: لقد رأينا جوريس يقول إنّ «كلّ الاشتراكية» في الثورة. لكن سنرى أيضاً راديكاليين من كليمنصو سنة 1882 إلى ليون بورجوا وبرتراند دو جوفنيل (Bertrand de Jouvenel) أو ألبير بابيه (Albert Bayet) خلال سنوات 1930 إلى منديس فرانس أيضاً سنة 1956 يقولون ذلك أيضاً، لكن ليبيّنوا إجمالاً عدم ضرورة تسمية أنفسهم اشتراكيين.

إن المبادئ المثبتة نهائياً بتروٍّ نظريّ، والحاملة في داخلها كلّ الماضي وكلّ المستقبل لا تمنع أيّ تطوّر، لكن شريطة أن تحترم دائماً، وأن تطبّق من قبل نظام سياسي معيّن وفي أيّ وقت كان. أضف إلى ذلك شرطاً ضرورياً انطلاقاً من سنة 1875: ألا وهو عدم وضع الشكل الجمهوريّ للحكم والمكتسب أخيراً موضع شكّ. وهنا تكمن سمة ثابتة تميّز الليبراليين من الجمهوريين منذ سنة 1834[44].

(44) انظر مقال: V. Vandewynckel, «Du principe libéral et du principe républicain,» *Revue républicaine*, vol. 3 (1834), pp. 3-26.

كان الليبراليون يزعمون قبول الحرية والمساواة إن لم تكن الأخوّة وإنجازها. لكن بلا مبالاة فيها الكثير من الازدراء بإزاء الأنظمة مثلما قال ذلك بريفو بارادول سنة 1868 بوضوح شديد[45]. أمّا الجمهوريون فهم يؤكّدون، عكس ذلك، منذ سنة 1830، لا فقط بأنهم أبناء الثورة، بل هم أبناؤها الوحيدون. إن الجمهورية هي النظام الوحيد المطابق لمبادئ سنة 1789، حتى لو كان دستوريو سنة 1791 قد اعتقدوا عكس ذلك. ومنذ ذلك الوقت أصبح العنف الثوري، الشرعي ضدّ كلّ استبداد، غير شرعي ضدّ الجمهورية. وأن يواجه ليون بورجوا، إضافة إلى جوريس نفسه، الاشتراكيين الثوريين بهذه الحجّة لا يعني أنها جديدة وتعود إلى الجمهورية الثالثة: لقد كانت آنذاك الورطة التي لا مخرج منها لأيام حزيران/ يونيو سنة 1848. وهذا بموجب منطق معصوم من الخطأ: تتضمّن الثورة، بتأكيدها مبدأ السيادة الشعبية، الاقتراع العام الذي بإرسائه يخلق ظروفاً وقواعد وأخلاقاً سياسية تقصي بعد ذلك كلّ وسيلة أخرى لتحققها الخاص، فالثورة تلقى فيه المغفرة. لكن شريطة أن تتحقق بتمامها وكمالها أي أن يكون الاقتراع عامّاً وحرّاً (وخاصة) مستنيراً. سنعود إلى ذلك، لكن هناك أيضاً الاستعارة الدينية مدهشة جداً، مثل الكنيسة حين تتحقق تنجز، وتلغي المملكة الأرضية للابن كذلك ينجز الاقتراع العام الثورة ويلغيها.

ولكن إلى جانب المبادئ هناك التجسيد: لقد كانت الثورة ووُجدت ودامت. لقد امتدّت الجمهورية الأولى شكلياً إلى حدود سنة

---

(45) Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, op. cit., p. 205

كتب: «على الأمّة أن تحكم نفسها باسم الجمهورية أو الملكية بواسطة مجالس نيابية تنتخب بحرية وبواسطة وزارات مسؤولة».

twitter @ baghdad_library

1808 كما لاحظ ذلك أولار[46]. لقد أُنجز إذاً عمل مستديم، أو لنقل، عمل لا مُستقبل له.

لقد جدّت أفعال بالمعنى المسرحي تقريباً للكلمة. ما هو حسابه الختامي بالنسبة إلى الجمهوريين؟ إنهم يسلّمون أوّلاً مثل الليبراليين وحتّى مثل المتحزّبين للملوك الشرعيين الواضحين بتحوّل غير قابل للتراجع لما يمكن تسميته بالمجتمع المدني: المناداة بالمساواة القانونية بين المواطنين وتحقيقها واختفاء أو شبه اختفاء كلّ امتياز في هذا المجال، أي كلّ وضعية شخصية غير مألوفة للحق العام. لذلك فالجمهوريون لا يسلّمون أبداً، بداهة، بتوريث الألقاب ولهذا سيؤكّد رجل قانون جمهوري مثل إيسمان أنّ آخر سمة أرستقراطية للدستور الفرنسي لم تلغَ إلا سنة 1884 بحذف صنف الأعضاء غير القابلين للعزل[47] من مجلس الشيوخ رغم تكوّنهم في الغالب من أفراد لا يشكّ في تشيّعهم الجمهوري. ويبدو القانون المدني في نظام الأفكار هذا حصيلة للإرث الثوري الذي لم يغيّر منه الجمهوريون، منذ أمد طويل، إلا نقاطاً خاصّة جداً والطلاق أهمّها.

والمكسب الثاني الكبير الذي لم يتورّع عن التراجع عنه سوى ميثاق سنة 1814 ونظام فيشي هو التأكيد الجوهري على السيادة القومية. وأن تكون العبارة وخاصة استعمالاتها ملتبسة وقابلة لتأويلات متضاربة، فهذا أمر متأكّد. ومع ذلك لن يشكّ أحد في أنّه ليس بمقدور أي سلطة وأيّ فعل أن يحملا مستقبلاً إلا على المصلحة الجماعية لمجمل المجتمع المقيم في إقليم باستثناء كل فرد أو مجموعة من الأهالي أو الأجانب. وإلى جانب ذلك تتفرّع من هذه

---

(46) Aulard, *Histoire politique de la révolution française*, p. 779.

(47) Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 1, p. 327.

السيادة القومية فكرة الوحدة القومية، والتي باسمها جرى سنة 1791 قلب التنظيم الإقليمي ذي الحكم الذاتي نوعاً ما. إنها فكرة مبنية على تنظيم هندسيّ للإقليم وللجماعات المنظمة هرمياً (بلديات ومقاطعات وأقاليم) ستسلّم بها الإمبراطورية وجميع الأنظمة عدا فيشي على أنّها أمر مكتسب. وأخيراً وبندم نادر جداً تقريباً سنتفحّص الأمر بالتفصيل، فالجمهوريون ـ جمهوريو سنة 1792 ـ مثل كلّ الآخرين، لم ينكروا قط بجدّية على بلد مثل فرنسا ضرورة مفهوم التمثيلية السياسية: حتى أولئك الذين سيطالبون، مثلما وقع سنة 1793 وسنة 1848 وحتّى بعد ذلك، بأكبر مقدار ممكن من «الديمقراطية المباشرة» لا يرون إمكانية تجنّب اللّجوء، ضمن بعض الحدود، إلى النظام التمثيلي الذي يتعلق الأمر بمراقبته فحسب. إنّ الجمهوريين جميعاً ـ حتى لودرو رولان سنة 1851[48] يقرّون بوجود مجلس أو عدّة مجالس منتخبة في صلب النظام السياسي. وأخيراً كانت الجمهورية الأولى منذ سنة 1792 في إطار انتخاب الكونفنسيون، أوّل من أعلن عن الاقتراع العام ومارسه: إن كان تطبيقه غير مقنع ـ مثلما سيكون الحال سنة 1848 تحت نظام الإمبراطورية ـ فذلك سيقود إلى التفكير في الشروط الواجب توفيرها حتى يكون لهذا الاقتراع معنى. هذا أكيد. لكن لا أحد سيخطر في باله إنكار المبدأ مجدّداً.

ذلك ما يبدو ـ ومن دون إطالة ـ بمثابة الطبقة الأعمق لتقليد سياسي متحدر من الثورة، ولا يمكن الطعن فيه. أمّا في ما يتعلق بالبقية، فعلى العكس من ذلك، كان تاريخ الثورة يعرض على الجمهوريين سلسلة من الحلقات والمحاولات والفورات المتناقضة

(48) Ledru-Rollin, *Du gouvernement direct du peuple* (Londres: [s. n.], 1851), p. 12.

twitter @ baghdad_library

والمستولية على ذاكرتهم، ولكنهم كانوا منقسمين أو متردّدين بشأنها. إن سمّيت الملكية الدستورية لسنة 1791 ـ 1792، عن حقّ أو عن باطل، نظاماً برلمانياً، فقد بدت لهم متناقضة مع المبادئ الجمهورية. لكن لم تبدُ بالضرورة تجربة «نظام المجلس» أكثر إقناعاً ـ مثلما بدا للبعض حكم الكونفنسيون ـ لأنّ «الدكتاتورية» أثقلتها. لقد رأينا أنّ الأثر الديني كان موضوع سجال حادّ بين الجمهوريين في المجالات الإدارية البحتة الموسومة بالدستور المدني للإكليروس كما في الميادين الروحية والسياسية مع ضغوط معاداة المسيحية، ومحاولة تأسيس عبادة جديدة. إن كان الجميع متعلّقين بحرية الوعي، فإنهم لم يروا التطبيق بطريقة واحدة. وقد كان الرعب (لا كضرورة، بل كنسق) الذي يطرح بالفعل مشكل العنف الثوري يمثل موضوعاً آخر للتأمّل والفتنة.

إنّ تكرّر «الأيّام» الباريسية بوصفها محرّكات الثورة إلى أن أبلتها أيضاً «الردّة» تحت الديركتوار كان يطرح النمط نفسه من المشاكل السياسية والأخلاقية ونجد صدى ذلك أيضاً إلى حدود سنة 1885 أو سنة 1889 في الفترة البولانجيّة.

وتحفّظ جوريس بهذا الخصوص على البلنكيين مثير للاهتمام. لقد كان الرعب من جملة الممارسات أسلوباً خاصاً جداً لمعالجة «الزمر» أي الأحزاب وهو أسلوب ما خطر في بال جمهوريي القرن التاسع عشر، حتى أشدّهم تصلّباً، العودة إليه ثانية.

نلاحظ وجود أمر جدير بالاهتمام ويتعلق بمصير فترة الديراكتوار في الوعي السياسي للجمهوريين اللاحقين. وبعد ذلك كلّه يبقى دستور سنة 1795، من بين الدساتير الثلاثة التي أنجبتها الحقبة الثورية، الوحيد الذي دام خمس سنوات. وهو الذي زعم تأسيس جمهورية تعود إلى المنابع، أي منابع سنة 1789، جمهورية الممكن،

ويتقبّلها شعب خرج أو يكاد من ماضٍ ملكي طويل، وسنعثر على هذا النمط من الاعتبارات سنة 1875. وفي سنة 1797 استحسن الليبراليون ـ المدام دو شتايل، وربما أصغر ملهميها بنيامين كونستان ـ الفرص التي تسمح بها شريطة أن تتبنّى المبدأ العظيم الذي شرعوا سابقاً في الدعوة إليه، أي مبدأ «حرية المحدثين» المؤسّسة على النشاطات الصناعية والخاصة، والتي لا تطلب من الحكومة إلا أدنى فعل ممكن، ولو توخّينا الدقّة في التعبير، فلن يكون هذا حال الإمبراطورية! بيد أنه حين ظهرت للعيان بعد ثلاثين سنة حركة سرعان ما أصبحت «حزباً» جمهورياً في فرنسا، لم يفكّر بالأساس في الجمهورية «البورجوازية» لسنة 1795، بل في الجمهورية الثورية «الديمقراطية» لسنة 1793: إنّه ليس بحال شارل تيست (Charles Teste) ودارجنسون المعترفين بتشيعهما لروبسبيير وبابوف فقط. وهذا هو كذلك حال حتى محرّري **المجلّة الجمهورية** (*Revue républicaine*) خلال سنة 1833–1834 الذين اعتنوا بعدم الظهور كإرهابيين أو حتى مثل «اشتراكيين». وهذا لا يعني أنهما لم يقوما باستعادة بعض جوانب دستور سنة 1795: ففي المشروع المدهش لـ «القانون الأساسي» الذي كتبه شارل تيست وأصدقاؤه سنة 1833، والذي فيه نزوع غريب جداً إلى الماضي مقارنة بنصوص **المجلّة الجمهورية**، وإن جرى إثبات الاقتراع العام واستبعاد الفصل بين السلطات بشدّة، فإن تطبيق القوانين والأوامر[49] قد أوكل مع ذلك إلى مجلس تنفيذي من ثلاثة أعضاء ـ نوع من الديراكتوار ـ المنتخب من قبل الهيكل التشريعي. وبالمثل كان دستور سنة 1795 الوحيد الذي حقّق الفصل بين الكنائس والدولة بالتأكيد في جملة وجيزة عن

---

(49) Ch. Teste, *Projet de constitution républicaine et déclaration des principes fondamentaux de la société* (Paris: [s. n.], 1833).

twitter @ baghdad_library

العبادات: «لا تستأجر الجمهورية أحداً»[50]. لكن سنرى حول هذه النقطة أنّ جمهوريي الجيل الرومانسي كانوا منقسمين جداً. لماذا إذاً هذا الإقصاء؟ أوّلاً إن الديراكتوار كانت تتمتّع بسمعة تاريخية سيئة جداً: تضخّم مالي وانقلابات واستعمال القوة وفساد وخسائر مُذلّة، تلك كانت أهمّ خصائصها. ويبدو أنّ الخلف طبّق عليها على الدوام كلمة بونابرت: «ماذا فعلتم بفرنسا؟» ثانياً إذا أخذنا بعين الاعتبار ما كان يكوّن أساس هذه الجمهورية البورجوازية ـ التي ستنجب القانون المدني ـ وهو الاعتراف بالسيادة القومية لمبادئ سنة 1789 ـ لكن المقصورة على النزعة القانونية البورجوازية ـ ويجب عدم نسيان أنّه جرى الاعتراف به رسمياً من قبل جميع الأنظمة التي تعاقبت منذ سنة 1799 ـ حتى في الواقع من قبل ميثاق سنة 1814 ـ وإقراره من قبل الأغلبية الساحقة للرأي باستثناء بعض المتطرّفين، فإنه لم يبقَ منتمياً فقط إلى الجمهوريين.

غير أن الثورة، هي أيضاً، في الوعي الجماعي للجمهوريين ملحمة سيستولي عليها الأسلوب الكلامي الرومانسي لبداية القرن التاسع عشر، من دون ضرر على كلّ حال، لأنّ الفصاحة الثورية مهيّأة لذلك جيّداً. إن الوطن في خطر، والحرب الأجنبية، والمؤامرات، والحرب الأهلية المهدّدة، و**التضحية** والخطر المنتظر من طبقة سياسية مرتجلة وتحميس المناقشات والجدالات. . . كل ذلك هو إرث سينتقل، بمجرّد أن يهذّب، إلى بعض نقاشات الجمهورية الثالثة. وإن الهجوم والتهديد والدفاع، والأسلوب التقديري المفعم بدعابة رجل مثل آلان مازال مليئاً بهذه الكلمات التي تمثّل

(50) Art. 354 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 107; J. Godechot, *Les constitutions*, p. 139).

جزءاً من الإرث المشترك للجمهوريين، حتى حين أقرّوا وأعلنوا منذ أمد بعيد وجوب أن تحلّ ورقة الانتخاب محلّ الحراب والرماح أو المقصلة. يمكن أن نفكّر أنه مباشرة بعد الاستعارة ذات الطابع الديني واستعمال كلمة «مقدّس» أصبحت الكلمات والاستعارات الأكثر استعمالاً من قبل الجمهوريين مستمدّة من السجلّ العسكريّ: الحروب الأهليّة ـ مثلما وقع سنة 1848 وسنة 1871، النكبة أو الأزمة العسكرية كما يُقرأ دوماً في سنة 1870 أو سنة 1914 أو سنة 1940، بسبب قدر قاهر، قدر الجمهورية إلى قدر الأسلحة، الجمهورية إلى الوطن، حتى وخاصة بالنسبة إلى ذوي الإيمان القويّ في كونية التجربة الفرنسية. إذ إن الجمهورية تتحقّق أمام أعين النوع البشري.

يقتضي كلّ من الدين والملحمة حركية ولعباً وطقسية: الأمر هو نفسه. وبالنسبة إلى المستوى الأعلى نعلم كيف أنّ «العيد الثوري» الرسمي أو التلقائي نزع إلى أن يكون طقس دِينٍ مدني حقيقي ترتسم خلفه «الشهادة» الشهيرة الواردة في **العقد الاجتماعي** التي كثيراً ما ذُمّ روسو بسببها[51]. وكل جيل من الجمهوريين، ممن امتلأ من هذه الذكريات، يضيف إليها لمسته: أشجار الحرية سنة 1848 لكن أيضاً

---

(51) انظر في هذا الموضوع الكتاب الكلاسيكي M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799* (Paris: [s. n.], 1976),

انظر كذلك: J. Ehrard et P. Viallaneix, *Les fêtes de la révolution* (colloque de Clermont-Ferrand, 1974) (Paris: [s. n.], 1977).

لابدّ من الإشارة إلى أنّ الأناشيد الثورية تكشف على وجه الخصوص هذه الديانة المدنية: انظر في هذا الشأن مؤلّفا كونستان بيار (Constant Pierre) عن الموسيقى خلال الثورة *Musique des fêtes et cérémonies de la révolution française* (Paris: [s. n.], 1899), et *Les hymnes et chansons de la révolution. Aperçu général et catalogue, avec notices historiques, analytiques et biographiques* (Paris: [s. n.], 1904).

twitter @ baghdad_library

الصعود ـ بفوضى ـ فوق قصر البلدية، وهو المنبر الحقيقي لهذا التعبّد. وهو المكان الذي سيقبل ديغول أن يلقي منه المواعظ في مناسبتين. مكان الولائم خلال 1846–1848 : الأصل إنجليزي، لكن الطقس ستستعيده الجمهورية ذاتها أيضاً ـ إن فكّرنا في مأدبة العمد سنة 1900 ـ وكذلك الأحزاب التي تجسّدها، وعلى رأسها الحزب الراديكالي، واستعراضات الأعياد الوطنية واحتفالاتها، والمآتم ونقل الرفاة والمراسم. لكن يمكن تهذيب التحليل إثر ج. ت. نوردمان[52] (J. T. Nordmann) : فالطقس السياسي الخاص بالجمهورية الثالثة إلى حدّ خليّته الأساسية، «المجلس» الجمهوري أو الراديكالي (الكلمة والاستعمال إنجليزيان، لكن كم جرى تقديسهما بواسطة 1793!) استردّ صدى منهكاً من هذه الطقوس.

وفي نهاية المطاف، إنّ الأشياء الوحيدة للثورة التي أجمع التقليد الجمهوريّ على الاضطلاع بها كاملة ومن دون تحفّظ، هي من جهة إعلان الحقوق لسنة 1789، ومن جهة أخرى مشاريع التعليم والتربية العمومية، وجميع الجهود المبذولة في هذا الاتجاه من قبل الثوريين التي جرى تمريرها إلى المؤسسات التالية. إنه إعلان يتوخّى أسلوباً قانونياً بما أن الأمر يتعلّق بمدوّنة حقوق لا يمكن العثور على منبعها ومشروعيتها إلا في فلسفة وأخلاق هذا من جهة، وبيداغوجيا تتضمن، بالنسبة إلى الأفاضل كوندورسيه وروم (Romme)، وفولناي، تفكيراً إبستيمولوجياً مكثفاً حول مسيرة الفكر وتطوّر العلوم، حيث لا يمكن أن يكون تحقّقها بالنسبة إلى الفرد والمجتمع سوى عمل مدرسة. إن الاثنان مرتبطان حتماً، وتستحيل السياسة في

---

(52) J.-T. Nordmann, «La scène,» dans: *Centenaire de la III république* (actes du colloque de Rennes, 15-17 mai 1975) (Paris: [s. n.], 1975), pp. 65-77.

غياب بيداغوجيا. ولا تفرض البيداغوجيا نفسها إلا بواسطة سياسة ومن أجل سياسة: هذا هو الموروث الثابت المرتبط بالأنوار والثورة، وهو الأساس الذي سيبني عليه القرن التاسع عشر، القوي بتجارب جديدة، صرحه.

ولكن إن عبّر إرثٌ أيديولوجيٌّ عن نفسه في الوقت ذاته في وفرة من النصوص والمشاريع وداخل واقع مؤسساتي متعدّد، وداخل عمل سياسي في صيرورة متداول عمومياً، رغم أنّ النواة المتعذّر تبسيطها تلبّست بالنظام الأساسي لـ «رمز» مقدّس مرفوع إلى مرتبة ديانة جديدة، فلابدّ حينها من ترقّب أن يكون له مصير كلّ ديانة: لا بمعتدليها ومتصوّفيها فحسب، بل بأورثوذوكسييها والمنشقين عنها، وبأصحاب البدع من المنتسبين إليها.

twitter @ baghdad_library

الفصل الثالث

الأيديولوجيون أو الجمهورية الثالثة في ظلّ الديراكتوار: جرد فكريّ للثورة

لا أحد نبيّ في بلاده. وباستثناء المختصّين، فمن مازال يتذكّر «الأيديولوجيّين»؟ ومن يجازف بأخذهم بعين الاعتبار؟ إن الكلمة في يومنا هذا، هي بلا شكّ تحقيرية، وذلك منذ أن أعطاها ماركس، كما فعل بكلمة «أيديولوجيا»، معنى تصوّر نسق الفكر الذي ـ عن وعي أو من دون وعي ـ يسعى إلى تبرير شكل خصوصيّ لتنظيم اجتماعيّ أو سياسي ضمن استدلال شامل. إن الأيديولوجيا تكون دوماً تزييفيّة. وبلا ريب، فقد صاغ ماركس تعريف الأيديولوجيا وهو يتوجّه بالاتّهام إلى «فويرباخ». غير أن ماركس لم يكن بمقدوره أن يتجاهل «الأيديولوجيّين» الفرنسيّين. والدليل على ذلك حديثه مراراً عن أشهرهم، وهو دستوت دو تراسي. ومهما يكن من أمر، فإنّ علم الدلالة نادراً ما يكون بريئاً، فبماذا يتعلّق الأمر إذاً؟ إن لفظة «أيديولوجيّون» اسم يطلق، بصفة دقيقة على من ادّعاه، وهم جماعة من العلماء والفلاسفة الفرنسيّين الذين أدّوا أثناء سنة 1789 أو حتى قبل ذلك بقليل، وبالنسبة إلى بعضهم، أثناء فترة ملكيّة جويلية، دوراً فكريّاً، وفي الغالب سياسياً بالغ الأهميّة. إنهم رجال من اختصاصات

متنوّعة، فقد كان كابانيس طبيباً، وفولناي «رحالة»، أي جغرافيّاً ومستشرقاً ومؤرّخاً، ودستوت دو تراسي كان «فيلسوفاً» بالمفهوم الحديث للكلمة، لكن أيضاً «سياسويّاً» واقتصاديّاً ودونو كان موثّقاً ومؤرّخاً، هذا إذا ما اقتصرنا على الأدوار الأولى. أمّا جينغينيه (Ginguené)، فقد كان مختصّاً في اللغة والآداب الإيطاليّة. وكان دو جيراندو رجل قانون، وكان تورو (Thurot) فيلولوجياً. ومع ذلك يجب ألا ننخدع بالاختصاص، فجميعهم كانوا «موسوعيّين»، وظلّوا كذلك، حتى أن بعضهم ساهم في المشروع، وكان يُحرّكهم فضول كوني. وبتعبير أدقّ، إنّ النزعة الموسوعية تكمن نوعاً ما في أساس الأيديولوجيا.

وسنرى أنّ الإحالة الآليّة من علم إلى آخر، لدى المؤلّف نفسه أو من مؤلّف إلى آخر، هي إحدى الخاصيّات الأكثر جلاء للحركة. وذلك من دون أدنى أثر «للأرثوذكسية»، وهذا أمر طبيعيّ لدى الأشخاص الذين يتجنّبون تكوين «مدرسة» أو «طائفة»، والذين يجعلون من حرّية التفكير ومن الاعتراض شاغلهم الأوّل.

لم الكلمة؟ لقد سبق بونابرت الفيلسوف ماركس في القطع معهم، وذلك سنة 1801. وعزم على تكبيلهم بكنايات من قبيل «الحالمين» و«المتشدّقين» و«الميتافيزيقيّين». وأضاف إلى ذلك بتودّد أنّه «يجدر بنا أن نرمي بهم في الماء»[1]. وسنرى أنّ العلاقات بين الطرفين غامضة: فالأيديولوجيّون استقبلوا بونابرت استقبالاً طيّباً في الثامن عشر من برومير، أمّا الإمبراطور فسيَكرههم كجماعة مع تقديره

(1) من بين ما يمكن الرجوع إليهم في هذا الصدد، *L'ubiquité de l'idéologie. Hommage à R. Polin, Cahiers Vilfredo Pareto*, vol. 17 (1979), no. 46, notamment R. Derathé, «Quelques documents sur Chateaubriand, Napoléon et les idéologues,» pp. 179-184.

twitter @ baghdad_library

لهم عموماً بصفة فرديّة. وإذا كان بونابرت قد أخطأ عندما وصفهم بـ «الميتافيزيقيّين»، فإنّه أصاب في تسميتهم بـ «الأيديولوجيّين»، لأنّهم ابتكروا هذه الكلمة. وفي غياب كلمة أخرى، اقترح دو تراسي فعلاً كلمة أيديولوجيا ـ في سلسلة بحوث حول ملكة التفكير ألقاها بين سنتي 1796 و1797 في معهد أنشئ حديثاً ـ لكي يعرّف ما سيصبح «علم الأفكار»، وهو العلم الذي «سينتج من تحليل الإحساسات»، وهو «لا يبحث عن معرفة الإنسان إلا في تحليل ملكاته» و«يرضى بتجاهل ما لا يكتشفه». وإذا ما فرضت الكلمة نفسها انطلاقاً من هذا التاريخ، فإنّ الأيديولوجيات كانت موجودة قبل ذلك: فقد أُنشئ منبر لـ «تحليل الذهن» بالتحديد خلال السنة الثالثة بدار المعلّمين، وأوكل إلى غارا، ويسمّى أحد «فروع» «قسم» العلوم الأخلاقيّة والسياسية للمعهد «تحليل الإحساسات والأفكار». ومهما تكن النقاشات حول مشروعيّة اللفظ، وحول الجرد الصحيح للاختصاصات التي يشملها، فالمقصود بوضوح، في أذهان هؤلاء الأشخاص، هو «علم العلوم»، المرتكز على الدراسة التمهيديّة للإنسان، كموضوع حسّاس ومفكّر ومتخيّل ومريد، لكنه يمتدّ امتداداً مشروعاً إلى مجال بقيّة كلّ العلوم الطبيعيّة والبيولوجيّة، وكذلك «الأخلاقيّة والسياسية». وهنا نجد مرّة أخرى اسم «قسم» من المعهد وليس هذا من باب الصدفة.

لقد كان الأيديولوجيّون يعرفون جيّداً أنّ مثل هذا الطموح ليس جديداً، إذ إن أرسطو وبيكون، وخاصّة لوك، ربطوا البحث عن علم شامل بالدراسة التمهيديّة لـ «المنطق» أو للذهن. وبطبيعة الحال، فإنّ الموسوعيّين ـ دالمبار وهلفسيوس، وبالخصوص كوندورسيه ـ عرضوا الأمر ومارسوه بالخصوص. غير أننا نلاحظ وجود مظهرين أو ثلاثة مظاهر تجديد أساسيّة مع الأيديولوجيّين ـ وباستثناء فوارق

ضئيلة ـ تفسّر كلّ مصيرهم. ويتجلّى أوّل **مظهر** للتجديد في إرادة التخلّي عن كلّ تفسير ترنسندنتالي لفهم قواعد المعرفة، فهم يركّزون على الإنسان، ولا شيء غيرالإنسان. ويتعلق **التجديد الثاني** بتوزيع مجال كلّ علم ومناهجه على مجموع شاسع ومتناسق لا يكون مجرّد تجاور تخلقه شتّى أنواع الفضول، بل يكون نسقاً **يُستنبط** داخله كلّ علم من علم آخر. **وأخيراً** ـ وارتباطاً بالظروف التاريخيّة **الخارقة للعادة** التي يعون بالعيش داخلها ـ ولأوّل مرّة في التاريخ، يَرون إمكانية تحقيق هذا المشروع العلمي في مؤسسات تعليم وبحث يوكل إليهم تصوّرها وإحياؤها على وجه الدقّة. هكذا يتمّ لصالحهم وبفضلهم **في الممارسة**، الالتقاء الضروري بين مجموع العلوم و«السياسة»، وهو التقاء وجدوا له تبريراً نظريّاً.

كونديـاك

يجب أن نلاحظ، كما يفعل الأيديولوجيون أنفسهم ـ لكن بطريقة لامتناهية في مرونتها، وهي أكثر ممّا سيقوله ثالبوهم إثر ذلك ـ أن فلسفة كونديـاك تعدّ مرجع أغلب المقاصد، وهي الفلسفة التي يعلن كل الأيديولوجيين تشيّعهم لها تشيّعاً حرّاً أو يظهرون ذلك. ويكمن هنا، بالتأكيد، الأصل الممكن لكلّ سوء تفاهم: لأنّ الأجيال اللاحقة لم تحتفظ من كونديـاك إلا بكتاب *Traité des sensations* (1754)، وهو لا يمثّل كامل نسقه. إضافة إلى ذلك، فإنّ الكثير من الأيديولوجيين مثل كابانيس وغارا ولاروميغيار يزعمون في تكريمهم لكونديـاك أنهم يصححون أخطاءه ويكملون مساره، وهم ليسوا عديمي الدوافع في ذلك. لكن إذا لم يحدّدوا، على الأقلّ، علم العلوم هذا الذي يريدون تكوينه بمجرّد تحليل الأحاسيس، فإنهم يقبلون بشكل أساسيّ قاعدة «المذهب الحسّي»، وهي رفض كلّ «فكرة فطرية». وسرعان ما ستصبح رفض كلّ «شكل خالص قبليّ»،

twitter @ baghdad_library

وكلّ تمييز بين «روح» و«فكر». ونلاحظ من جهة أخرى تجذّراً تاماً «للذات المفكّرة» في واقع مادي ليست هي سوى نتاجه. وباختصار، نزع القداسة عن الفكر وتطبيعه، هذا الفكر الذي نرى جيّداً أن عليه أن يطال ميادين أخرى، عدا تحليل مسارات الإدراك ـ وهو ما يخدش المفكّرين «الجيّدين». ويمكن طبعاً أن ينتج بعد ذلك، لدى بعض الأيديولوجيين، وعبر قنوات فلسفية مهمة، عودة إلى الميتافيزيقا وإلى «الروحانية» مثلاً مع مان دو بيران (Maine de Biran). غير أن الأيديولوجيين الحقيقيين وأعظمهم، إن لم يكونوا بالضرورة ماديين، فإنهم كانوا على الأقلّ ريبيين بإتقان ولاأدريين، وخاصة مصرّين على أن لا يقبلوا، في ميدان العلم والسياسة، وهو في نظرهم ميدان واحد، إلا ما يتعلّق بمعرفة ذات نمط واحد. ومهما كانت اختلافاتهم ونقاشاتهم، تبدو وحدة المقصد جليّة في بعض أعمالهم الناضجة.

كابانيس

إن الطبيب العظيم ب. ج. كابانيس (1757-1808)، وهو صديق تورغو، وصهر كوندورسيه، ومساعد ميرابو، معروف خاصة بتقاريره المشهورة *Rapports sur le physique et le moral de l'homme* (1796 - 1802) التي يقوم فيها، انطلاقاً من ملاحظات تشريحية وفيزيولوجية وسريريّة، بتحليل الأفكار والإحساسات بمعنى مادّي بعيد من الاعتقاد المُفرط فيه خلال القرن التاسع عشر، لأنّه كان من الأوائل الذين لاحظوا علمياً تأثير «الأخلاقي» ـ أي الذهني ـ في الطبيعيّ[2]. وبهذا المعنى أصاب تراسي الذي سيضمن نشر أعماله عندما قال إنّ

---

(2) حول كابانيس انظر: M. S. Staum, *Cabanis Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution* (Princeton: [n. pb.], 1980).

كابانيس أسّس جزءاً بأكمله من الأيديولوجيا، ويمكن تسميته «الفيزياء الحيوانيّة»، فهل هو ماديّ؟ أجاب كابانيس مراراً عديدة بأن دراسة المبادئ أو **العلل** الأولى تعود إلى ميتافيزيقا سيّئة، ومن ثم يجعل، في ما يتعلّق بالعلم، من اللاأدرية قاعدته. ولا يعني ذلك أنّه يجهل **وظيفة** العقائد الدينية والميتافيزيقية الموجودة، والتي يرى ضرورة اعتبارها أيضاً[3]. إلا أنّ الأهمّ من ذلك في رأيه هو الرابط بين «معرفة الإنسان»، هذه التي يساهم بوصفه طبيباً في تأسيسها، ومصير البشرية الذي وضعه ضدّ محقّري فكرة التقدّم. لقد كتب في *Décade philosophique* سنة 1799: «الميتافيزيقا الحقّ هي في كلمة **علم المناهج**، المناهج التي تؤسّسها على معرفة ملكات الإنسان وتجعلها مناسبة لطبيعة مختلف المواضيع. والحال هذه، إذا كان تحسين الأفكار يتوقّف على تحسين التعليم، فإن تحسين التعليم يتوقّف بدوره على إصلاح الطرق أو المناهج»[4]. ومن هنا كانت أهمية التعليم العمومي وبالتحديد «في الحكومات الجمهورية خاصة بالنسبة إلى أولئك الذين تمثّل السلطات بالنسبة إليهم الأمة الحقيقيّة. وفعلاً في هذه الحكومات، يجب على كتلة الشعب أنّ تتمتّع بالقدر الكافي من الحكمة والمفاهيم الصحيحة حول حقوقها لمعرفة التعايش جميعاً في طمأنينة وحرية. إن الحكومة التمثيلية هي الأفضل لأنها مؤسسة على الرأي، لكن على الرأي أن يكون صائباً، أي أن يمتلك الشعب قدراً كافياً من الأحكام لكي يكون رأي الفئة النيّرة هو رأي الأمة

---

(3) انظر رسالته إلى *M. F(auriel)* حول العلل الأولى، حررها خلال 1807 في:
Oeuvres philosophiques de Cabanis, éd. C. Lehec et J. Cazeneuve (Paris: [s. n.], 1956), vol. 2, pp. 255-298.

(4) Cabanis, «Lettre sur un passage de la décade philosophique et en général sur la perfectibilité de l'esprit humain,» dans: *Oeuvres philosophiques*, vol. 2, p. 515.

twitter @ baghdad_library

جمعاء، إذ إن الجهل يديم البؤس وتبعية الفقير والفلاسفة المحدثون وحدهم قد «أقاموا علماً حقيقياً بالحرية»[5].

فولناي

عاش فولناي بين سنة 1757 وسنة 1820. وله مدوّنة أكثر تنوّعاً[6]. واشتهر منذ سنة 1787 بمؤلّفه *Voyage en Syrie et en Égypte*، ثمّ سنة 1791 بكتابه *Les ruines, ou méditations sur les révolutions des empires*. وقدّم سنة 1793 عقيدة جمهورية سمّاها القانون الطبيعي (Loi naturelle). وألقى سنة 1795 في دار المعلّمين دروسه في التاريخ ونشر سنة 1803 نتائج بحثه في مناخ وتربة الولايات المتّحدة *Tableau du climat et du sol des États-Unis*، وبحوثاً جديدة في التاريخ القديم *Recherches nouvelles en histoire ancienne* سنة 1813. وتوقّف أقلّ من كابانيس أو تراسي عند تحليل الذهن: مع ذلك فإنّ كتابه *Troisième leçon d'histoire*[7] يعلّق بالمذهب الحسّي وبالأيديولوجيا ـ بمعناها التقني ـ كلّ تطوّر الكتابة واللّغة مع حدس مهم مفاده أنهما معاً نتاج للحالة الاجتماعية المترتّبة بدورها عن الظروف والحاجات. إن ما يصحّ على اللغة ـ ويعتقد فولناي كغيره من الأيديولوجيين أنّ كلّ علم هو لغة حسنة الوضع ـ يصحّ أيضاً على الحالة الاجتماعية والسياسية للأمم. وهكذا فإنّ كتاب **الرحلة** هو أحد الكتب الأولى في الجغرافيا الإنسانية والتاريخية وفي الإثنوغرافيا، ويمثّل كذلك دحضاً ضمنياً لمونتسكيو: فنظرية

---

(5) المصدر نفسه، ص 516 وما يليها.

(6) عن فولناي يمكن الرجوع إلى كتاب: J. Gaulmier, *L'idéologue Volney* (Beyrouth: [s. n.], 1951) (Genève: Slatkine Reprints, 1980).

(7) C. F. Volney, *La loi naturelle. Leçon, d'histoire*, coll. «les classiques de la politique», textes présenté par J. Gaulmier (Paris: Garnier, 1980), p. 98.

«المناخات» لم تطرح إلا شريطة امتدادها إلى إبراز إجماليّ لبلد من طريق ما يكون قابلاً لتعريفه كـ «نمط إنتاج»[8]. حقّاً إنّ أثر السببية يفعل «عنده» على عكس ما ننتظر بما أنّ استبداد المماليك وتعصّب الإسلام هما تفسير لحالة التقهقر الاقتصادي للشرق. وعلى كلّ حال إنّ كلمة «طبيعة» كما تظهر في مؤلّفه *Catéchisme du citoyen français* لا تحيل على ضرورة متعالية لأنّ قانون (الأخلاق) الطبيعي يأمُرُ لأنه مُتطابق مع القوانين (المثبّتة) «للطبيعة» التي يكون الإنسان، والمقصود به الإنسان في المجتمع، جزءاً منها. إن القانون الأخلاقي في نسخته المخلصة ـ المنتشرة في ظلّ حركة الإصلاح وليست المنشورة برعاية روبسبيير ـ هو قانون لائكيّ على أتمّ وجه، بل هو ملحد. أمّا كتابُه **دروس في التاريخ** فهو تخطيط لمشروع علم تاريخ شامل تتوقّف فيه خاصية الاحتمال على التفحّص النقدي للشهادات، إنه تاريخ «فلسفيّ» يشمل كياناً سياسياً في كلّ أجزائه»[9]، ومن واجبه أن يَخلُص إلى علم سياسي جديد موجّه إلى غايات عملية.

دستوت دو تراسي

عاش بين 1754 و1830 ولا شكّ أنّه كان بمعيّة لاروميغيار. وهو أقرب الأيديولوجيين من صفة «فيلسوف»[10]: يعني أنه ظلّ خلال

---

(8) المصدر نفسه، ص 131.

(9) المصدر نفسه، ص 130.

(10) عن دستوت دو تراسي انظر: J. M. Dorsey, *Psychology of Political Science, with Special Consideration for the Political Acumen of Destutt de Tracy* (Detroit: [n. pb.], 1973),

وخاصّة: E. Kennedy, *A Philosophe in the Age of Revolution, Destutt de Tracy and the Origins of «Ideology»* (Philadelphie: [n. pb.], 1978).

twitter @ baghdad_library

كامل مدوّنته الأقرب من التعريف الذي كان قدّمه للأيديولوجيا. وكان قد عالجها بشكل منهجيّ في مؤلّفه *Éléments d'idéologie*، المعدّ للاستعمال في المدارس المركزية. وقد كتبه بين سنتي 1801 و1804، لكن جزأيه الأخيرين لم ينشرا إلا سنة 1815. ولا شكّ في أنه أفضل من استطاع، من بين الأيديولوجيين، أن يشرح العلاقة بين علم العلوم والعلوم الأخرى والسياسة. ومن جهة عبّر دو تراسي عدّة مرّات بمناسبة نشره مؤلفات كابانيس أنّ فكرة الأيديولوجيا التي يهتمّ بها ليست في حقيقة الأمر إلا جزءاً من علم شامل اهتمّ كابانيس بصفته فيزيولوجياً وطبيباً بالجزء الآخر، بل والأهمّ منه. ومن جهة أخرى، يعرّف دو تراسي الأيديولوجيا في كتابه حاصراً معناها في دراسة تحليل الإحساسات والأفكار، وعند الاقتضاء في النحو الذي يهتمّ بروابط الفكر واللغة، غير أنه أدرج في الجزأين الرابع والخامس أخلاقاً واقتصاداً وسياسة. وهو يضيف إلى تحليل الذهن تحليل ما يحرّك الذات المفكّرة، وهي الإرادة المخصّصة لتلبية الحاجات ـ عبر المعرفة والفعل ـ أي إنتاج الخيرات وتبادلها واستهلاكها، سواء أكانت مادية أم لم تكن. إن الحرية في صميم أنثروبولوجيا المعرفة والرغبة هي وحدها التي تمكّن الإرادات المتنافسة للذوات من التمرّس تمرّساً كاملاً. إن الرباط بين العلم والاقتصاد والسياسة هو، إذاً، في كلّ أوان وذو معنيين: فهو في طبيعة الواقع، وهو في إدراك هذا الواقع، وهو في تملّك الإنسان له. هكذا يمكن أيضاً استنتاج علم اقتصاد يكون علم الحاجات المعقولة والملكية المعقولة، وعلم سياسة يكون علم الحرية الحقّ. وبصورة عكسيّة، يجب ترقّب تقدّم الأنوار والتربية والعلوم من المؤسسات السياسية. وتطبيق هذه المبادئ على المسائل السياسية البحت معروض في كتاب *Éléments d'idéologie*، وفي مؤلفه الشهير المكتوب نحو سنة 1806 لصالح جيفرسون والمنشور سنة 1819 بعنوان *Commentaire sur l'esprit des*

lois[11] ويعتقد دو تراسي خلافاً لليبراليين، وبالرغم ممّا قاله ماركس، «أنّ هدف المجتمع هو تقليص التفاوت في السلطة». ولا يشجّع المجتمع التفاوت في الخيرات إلا نتيجة «عرقلة» هذا التقليص. وستهتمّ السياسة إذاً بتقليص هذا التفاوت «لكن بوسائل ليّنة وغير عنيفة مطلقاً»[12]. لقد قدّم دو تراسي ضدّ مونتسكيو تيبولوجيا جديدة للحكومات. «حكومات وطنية أو حكومات الحق العام»، و«حكومات خاصة، أو حكومات الحقّ الشخصي، أو الاستثناء». والأولى وحدها هي حكومات فلسفية. ومن بينها جميعاً، فإن الحكومات التمثيلية وحدها هي الفلسفية بالتمام[13].

دونو

قام دونو (1761 ـ 1840) بدور مهم ككونفنسيونالي، خلال اضطلاعه بمهمة عضو في مجالس حكومة المديرين ولجانها، ثمّ بمهمّة «محافظ» عام لدار أرشيف فرنسا خلال الإمبراطورية، وفي ظلّ العودة إلى النظام القديم[14]، بعد أن بدأ مسيرته وهو في سنّ الثالثة والعشرين خطيباً وأستاذاً للفلسفة. وقبل كل شيء إنّه علاّمة مدهش

---

(11) الشرح والتعليق على هذا العمل نجده في: P.-H. Imbert, *Destutt de Tracy, critique de Montesquieu ou de la liberté en matière politique* (Paris: [s. n.], 1974).

(12) Tracy, *éléments d'idéologie*, IV et V parties (*Traité de la volonté et de ses effets*) (Paris: [s. n.], 1820), chap. X, p. 225.

(13) Tracy, *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu suivi d'observations inédites de Condorcet* (Paris: [s. n.], 1819) (Genève: Slatkine Reprints, 1970), Livres I-IV.

(14) ليس لنا إلا أن نرثى لغياب دراسة حديثة عن دونو ونشاطه المتنوّع. ولننبّه فقط إلى الكتاب القديم جدّاً A. -H. Taillandier, *Documents biographiques sur P.C.F. Daunou*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1847) (1841).

twitter @ baghdad_library

ومختص في العصر الوسيط، ونحن مدينون له بمؤلّف عنوانه *Essai historique sur la puissance temporelle des Papes* (1810). وأمّا كتابه *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société* (1819)، فقد أصبح أحد الكتب المقدّسة للمذهب الليبرالي اللائكي في ذلك الوقت: إذ إن أمنَ الأشخاص والملكية والصناعة وحرية الآراء وحرية الضمائر لم يكن معترفاً بها بالإجماع، ولم تكن مدعومة حتى في فرنسا، إلى حدّ أنه من غير المفيد تأسيسها بالعقل. غير أن تأثير الأيديولوجيا في دونو يظهر على أفضل وجه، خاصة في مؤلّفه العظيم *Cours d'études historiques*، الذي هو في الأصل دروس ألقاها ما بين سنة 1819 وسنة 1830 في الكوليج دو فرانس، وقد كاد التاريخ فيها أن يكون علماً شاملاً، سمّاه فولناي «الأخلاق التجريبية». وعلينا أن لا ننخدع بمعنى ذلك، فهذه الدروس هي ما يسمّى، في أيّامنا هذه، أثراً في الإستوريوغرافيا، واختباراً للشروط النظرية والعملية لتطوّر البحوث التاريخية التي تبدأ بالتفحّص النقدي لمفهوم المصادر، والنظر لاحقاً في استعمالات التاريخ، ومن بينها خاصة علاقات التاريخ بالسياسة وعلاقة التاريخ بالجغرافيا (يتبنّى دونو تيبولوجيا دو تراسي في ما يخصّ علاقات الزوجين الأولين ويرجع إلى فولناي في ما يخصّ العلاقات بين الزوجين الثانيين ويستشهد هنا بفولناي).

إذا كانت المجلّدات السبعة عشر التالية الأكثر تقنية مخصّصة للمسائل الكرونولوجية والبيبليوغرافيا، فإنّ المجلّد الأخير، وعبر عودة عليمة، يُوجّه النظر في «المناهج الجديدة» للتاريخ، وينتهي إلى عرض «الأنساق الفلسفية المطبّقة على التاريخ»، أي، في الواقع، إلى تاريخ للفلسفة يفضي مباشرة إلى خلاصات الأيديولوجيا المتحدرة من كوندياك، والتي وقع تبنّيها كنقطة انطلاق، فالبناء تام والقصد «الأنثروبولوجي» كامل.

كان يجب إظهار هذه الروابط الأكثر أهمية من النوادر الببليوغرافية للتذكير بأنّ الأيديولوجيا هي حركة فكرية ذات أهمية كبيرة بما أنجزته وليس فقط، كما يقال في بعض الأحيان، بحسن طموحاتها وبما خططت له من مؤسسات ثقافية في ظلّ الديركتوار أو زمن الإمبراطورية. لقد كان كلّ واحد من هذه الشخصيات ـ ويجب أيضاً ذكر جينغينيه وتورو ودو جيراندو ـ «إشعاعاً» في مجال أو أكثر. ويجب عدم الاقتصار عند كتابة تاريخ الطبّ والبسيكولوجيا والأنثروبولوجيا الفيزيائية والإثنوغرافيا والجغرافيا والتاريخ على ذكر كابانيس أو فولناي أو دونو، بل لابدّ من قراءة مؤلّفاتهم. هكذا نكتشف حداثة فكر «متعدّد الاختصاصات» ويستجمع عدداً كبيراً من المعطيات الراهنة في العلم: صلات النظرية والتطبيق والأهمية الإبستيمولوجية لإنتاج العلم ونشره والدور الجوهري للعلامات (اللغة والكتابة) في تقدّم العلوم، وربّما في طبيعة بعض مجالات البحث ذاتها مثل المجال الاقتصادي والمجال السياسي، وإرادة إقامة علم شامل عن الإنسان متمّم لعلوم الطبيعة يفضي إلى الأخلاق والسياسة. وهذا حتماً ليس بجديد كلّ الجدّة، إذ إن الأيديولوجيين هم، قبل كلّ شيء، أبناء الأنوار وورثة الموسوعيين. زد على ذلك، أنّ كوندورسيه كان الأستاذ والمرشد الذي عرفه أكثرهم، وأعلنت جريدتهم *Décade philosophique* نيتها في مواصلة مسيرته: إذ إن كوندورسيه هو باعث الرياضيات التطبيقية في علوم الأخلاق والسياسة، والعالم المهتمّ بالتشريع، وخاصة الكاتب الملهم للأثر المشهور *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*، والذي أمر دونو بطباعته بعد شهر ترميدور. وكوندورسيه الذي قام على نحو أفضل من تورغو بالربط، لأوّل مرّة من وجهة

twitter @ baghdad_library

نظر مُسترسلة، بين تاريخ السياسة وتاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم: ولن يخطئ القرن التاسع عشر في ذلك وسينصفه. إن إعطاء كل من كابانيس وفولناي ودو تراسي حقّهُ لا يحطّ من قيمة كوندورسيه ولا من قيمة نصّه اللاهب والخالد.

بدءاً، لم يعش كوندورسيه طويلاً. إنه إن عاين بدايات العصور الحديثة والثورة المنتصرة والجمهورية ـ التي هو كما نعلم أبوها الحقيقي أكثر من اليعاقبة ـ فإن الثورة سرعان ما التهمته. أمّا الأيديولوجيون، الأكثر منه حظّاً أو حذراً، فقد عملوا على النجاة من الموت الذي يهدّدهم به الإرهاب الثوري، فإنهم لم يستخفّوا بالعيش في ظلّ الديركتوار وحكومة القناصل والإمبراطورية، وبالعودة إلى حكم الملوك الشرعيين، وسيعيش أشدّهم تعنّتاً في ظلّ ملكية تموز وكأنهم في ملجأ آمن. ومن دون سخرية: إنّ الدورة التامة لكلّ هذه التجارب كانت ربّما ضرورية لترسيخ أفكارهم وتنقيتها. وقد رأينا أنّ كلّ هؤلاء العلماء كانوا مهيّئين، عبر قناعاتهم «الفلسفية»، للّقاء بالسياسة: إذ إن كابانيس، صديق ميرابو، وفولناي وتراسي ودونو، يستقبلون بحماس سنة 1789 ليعملوا وليساهموا في التحرّكات. وقد كانت الأغلبية موجودة قبيل الثورة في جمعية أوتاي (Société d'Auteuil) حول السيدة هلفسيوس. وستكون الأغلبية أعضاء في مجالس نواب مختلفة، وسيصاب الجميع بالحمّى المكوّنة لهذا الزمن. هكذا سيكون غارا وزيراً للعدل في كانون الثاني/ يناير سنة 1793، وسينتخب دونو مثله مثل فولناي للمهمّة التمثيلية. لكن عموماً، وبقطع النظر عن الاستثناء، سيستنكرون سريعاً انحرافات الثورة ـ الإرهاب الثوري والوثوقيات الجديدة مثل وثوقية الكائن الأسمى: فهم جورنديون أو معتدلون. وذلك بالطبع باسم الحرية. غير أنه لابدّ من الإشارة كذلك إلى فائدة المستقبل، لأنهم كانوا يرون بضرب من النزعة اليعقوبية، المستقلّة حتى عن ربوبيّة روبسبيير

الثابتة، مسعى من نمط دينيّ. إنّ دونو هو الذي كتب، بعد كوندورسيه، هذه العبارات عن روبسبيير، المُلقّب بغير قابل للفساد، وهي عبارات لابدّ من قراءتها في ضوء القرن التاسع عشر: «لقد جعل روبسبيير من الشعب ألوهية، ومن الوطنية ديانة، ومن الثورة عقيدة تبوّأ فيها منصب الحبر الأعظم»[15]. وهذا ما يفسّر أنهم سياسياً ترميدوريون يشعرون بارتياح، على الأقلّ، في بعض الوقت، عند تأليف حكومة التقليد الثالثة، التي غالباً ما ساهموا فيها مساهمة كبيرة، وهو حال دونو مثلاً. غير أن الديركتوار جلبت كذلك خيبات تمثّلت في انقلابات سياسية ضدّ التمثيلية القومية، وفوضى مالية، وحروب توسّع، وفساد في القطاعين الخاص والعام. ومن الضروريّ التذكير بذلك لأنّ كتاب *Commentaires sur Montesquieu* لصاحبه تراسي، وكذلك *Mémoire sur les moyens de fonder la morale d'un peuple*، وأيضاً كتاب دونو بعنوان *Essai sur les garanties individuelles*. إن كلّ هذه الكتب مازالت تحمل آثار الخيبة المريرة لجمهوريّة كانت في البداية تستجيب رغم ذلك لأمانيهم: لقد بذلوا ما في وسعهم، وبقدر ما يتعلق الأمر بهم، لإدامة الجمهورية ـ لكن كما يقولون «تخطّت السياسة الوقائع»، ولهذا السبب رحّبوا بكلّ حرارة سنة 1798 بانقلاب برومير شأنهم في ذلك شأن آخرين، إذ لم يفت بونابرت، «عضو المؤسسة» إطراءهم لسببين متساويين أوّلهما قناعته ثمّ دافع تكتيكي لكي يتيقّن من مساندتهم له في مجالس النواب وفي الحكومة. لقد استعمل دونو مثلاً لتحرير الدستور الجديد أيضاً، لكنه كما يذكّرنا كاتب سيرته الذاتية كان يكتب غالباً بيدٍ مقالاً ليصوّت ضدّه باليد الثانية[16]. هنا أيضاً ستأتي سريعاً خيبة الأمل، ثمّ

---

(15) المصدر نفسه، ص 349.

(16) المصدر نفسه، ص 190.

twitter @ baghdad_library

النزاعات العنيفة نوعاً ما: في التريبونة (Tribunat) ومجلس الدولة أو مجلس المستشارين، لقد أظهر أغلب الأيديولوجيين ـ مع استثناء بارز لرودوريه (Roederer) ـ أكثر فأكثر معارضتهم لتعليق الحريات، وبالخصوص لقانون الاستثناء لسنة 1801 وللمعاهدة البابوية ولإعادة الملكية سنة 1804، فأهانهم نابليون وهدّدهم بواسطة مرشد ونعرف الشكل الذي جرى به ذلك. وقام بتصفية التريبونة سنة 1802، وألغى القسم الثاني من المؤسسة سنة 1803، كما منع سنة 1807 صدور *Décade philosophique* التي كانت، لأهمية انتشارها، ثاني دوريّة فرنسية في ذلك العصر وقد بلغ عدد المشتركين فيها 650 مُشتركاً! وسيسند أيضاً سنة 1812 إجمالاً لهؤلاء «الأيديولوجيين» مسؤولية الخطر المرتقب من النظام إبّان مؤامرة Manet: صحيح أنّ تراسي كان يجب أن يدرج ضمن الحكومة الجديدة. لكن، إن كانت صواعق الاستبداد قد أصابتهم بوصفهم حزباً، فإن معاملة الأفراد، في هذه الأزمان السعيدة، كانت أفضل: فهم بالكاد قلقون، وفي الغالب محافظون على عزّتهم الشخصية ومشتغلون بوظائف إدارية أو تقنية إن كانت مهاراتهم تفرض ذلك مثل دونو في دار الأرشيف. وهذا لا يمنع من أهمية السنوات الخمس عشرة في ظلّ الإمبراطورية في إنضاج الفكر السياسي لهؤلاء العلماء، إذ تساءلوا عمّا سمح بهذا التقهقر إلى الاستبداد والخرافة، كما تساءلوا عن عجز الضمانات، رغم أنها مدوّنة في «دستور» سنة ثمانية. كما تفطّنوا إلى أنّ التاريخ لا يسمح بأن يُهمَل، وإلى أنه لا يمكن الفعل على «صفحة بيضاء»، كما كان يعتقد مُحرّرو دساتير سنة 1791 وسنة 1793 أو سنة 1795. وإجمالاً، لقد فكروا في شروط إقامة حكومات أفضل، بقدر سعيهم إلى اكتشاف شروط تقدّم العلوم. لقد كتب تراسي إلى جيفرسون أنه سيكون بالطبع جمهورياً في أميركا، لكن ستكون الملكية الوراثية المتلائمة مع حكومة تمثيلية حقيقيّة من دون شكّ ولفترة طويلة هي

الحلّ الأمثل في أوروبا سنة 1806[17]. كتب تايلانديه (Taillandier) في سيرة دونو سنة 1847 أنّه كان «جمهورياً مخلصاً ونزيهاً على طريقة واشنطن وفرانكلين ودو لا فاييت. وكان يريد رؤية بلده مستنيراً بدرجة تسمح بتلقي هذا الشكل من الحكم من دون مخاطر، غير أنه أسف على فرضه بعنف الأحزاب، وكان يعترف بأمانة أنّ العقول لم تكن مهيّأة بما فيه الكفاية للحكم الجمهوريّ، لكن مهما يكن شكل الحكم الذي على بلده أن يحيا في ظلّه، فهو يريد ضمانات لكلّ الحقوق، ولكلّ المؤسسات المخصصة لتقوية تحالف السلطة والحرية...»[18]. لنسجّل جيّداً الصيغ الآتية: الجمهورية هي هدف لا يتحقق إلا عبر حالة معيّنة من الرأي هي بدورها نتاج انتشار الأنوار بواسطة تثقيف الجمهور والصحافة الحرة بالطبع. وهذا يعني ضمنياً أنّه إذا ما توصّلنا على الأقلّ إلى البدء في إرساء مؤسسات تستطيع المساهمة في هذا التطوّر، فإنّ الجمهورية ستكون ممكنة في يوم ما. لقد وقع استعمال الأيديولوجيين في ظلّ الكونفنسيون والديركتوار، وبأكثر قوّة من استعمالهم عند صياغة الدساتير. لقد كان دونو كذلك أحد محرّري القانون العظيم لبرومير في السنة الرابعة من الثورة، وقد أنشأ دفعة واحدة باسم المدارس المركزية ما سيكون الهيكل الإطاري للتعليم الثانوي ومدرسة المعلّمين المخصّصة لأن تكون «المنتدى الكبير» لمعلّمي هذه المدارس في المستقبل. وأخيراً أعاد هذا القانون تنظيم الأكاديميات القديمة بتسمية معهد (institut) مع استحداث غير مسبوق لـ «قسم» للعلوم الأخلاقية والسياسية. وهذا

(17) هامش في آخر شرح الكتاب الحادي عشر من *L'esprit des lois* (ذكره Imbert, *Destutt de Tracy, critique de Montesquieu ou de la liberté en matière politique*, p. 53).

(18) Taillandier, Ibid., pp. 276 sq.

twitter @ baghdad_library

مشروع عظيم ومنسّق لإقامة نظام تربوي خاص بالطبقات المستنيرة بحسب تعبير تراسي. بيد أنّ البدء لا يكون من هنا إلا لجعل هذه الطبقات تنشر بدورها الأنوار بين الطبقات الفقيرة، لأن درجة تقبّل هذه الطبقات، هي في النهاية، هدف وشرط قيام حكم جمهوريّ[19]. ونلاحظ أنّ العمل الجماعي لصالح العلم والتربية، هو بالفعل المركز والقطب الذي يدور حوله كلّ مشروع الأيديولوجيين الذين هم، في الوقت نفسه، علماءُ وساسة، لأنّ الجمهورية في نهاية المطاف نظام يجب أن يكون فيه كلّ المواطنين فلاسفة. لذلك استطاع تراسي، في وقت أوّل، المطالبة سنة 1801 بنظامين تربويين مختلفين ومن دون اتصال بينهما، الأوّل لمصلحة «الطبقة المستنيرة»، والآخر لصالح «طبقة العمّال»، فتكون دروس التكوين مختصرة بالنسبة إلى الطبقة الأخيرة ولكنّها كاملة. ويجب على هذه الدروس أن تكون «اختزالاً لدروس بقية المدارس». لكن علينا تفحّص ما كتب برويّة، فالطبقة العمالية ستثقّفها «المؤسسات الاجتماعية» والصحافة واليوميات، وعليها تلقّي الأنوار، وستتلقاها عندما تتمكّن الطبقة المستنيرة من نشرها. وفي انتظار التنوير سيجعل التثقيفُ المختصرُ والمهنيّ الطبقةَ العمالية في وضع أفضل للدفاع عن مصالحها و«تحسين ظروفها»[20]. . .

وليس من باب الصدفة أن كوّن هؤلاء العلماء، المأخوذون بالسياسة، وبالتحديد في وقت يتأرجح فيه كلّ شيء ويُعتقد فيه في إمكان كلّ شيء، في نهاية الأمر مجموع نسقهم حول استنتاج جديد في السياسة انطلاقاً من المعرفة. ونجد في الصميم الإنسانَ

---

(19) *Observations sur le système actuel d'instruction publique, par le C Destutt-Tracy* [sic], Paris, an IX.

(20) المصدر نفسه، ص 4، وص 58.

المفرد والحسّاس والمفكّر والمريد، وهذا فقط من شأنه أن يبطل المتاهات القديمة اللاهوتية أو الميتافيزيقية لصالح الإنسان ذاته. إن الله والملوك مرفوضون. وفي المقابل، تُقام حُرية الذات فقط بحرية عملية، وليس بحرية اعتباطية ذات أصل ترنسندنتالي. والسبب هو انعدام وجود حرية اعتباطية في المجال العلمي، إذ من واجب كلّ شيء أن يتعلّق بجدارة علم الأخلاق وعلم السياسة بالخصوص[21]، حرية مستنبطة من الإرادة بالنسبة إلى تراسي، ومن العقل وفق فولناي. ومن تحليل الذهن، ومن الاحساس، ومن إرادة الإنسان، يستنبط المجال الشرعيّ لمختلف العلوم والمناهج التي تناسبها. إن العلوم ليست عبثية ولا اعتباطية، لأن العلم من أجل العمل هو من طبيعة الإنسان ذاتها. وعلى الإنسان، إضافة إلى الكون بأسره، أن يكون موضوع علم الإنسان: وعلى هذا الصعيد فحسب يستطيع «تطوير ملكاته» على أحسن وجه، وهي الغاية المقدّرة التي أوكلتها له الطبيعة وتحمّلها. ولمجموع علوم الطبيعية والإنسان أهداف عملية للغاية في خدمة الإنسان. وتبلغ العلوم «الإنسانية» كمالها مروراً باللسانيات والتاريخ والجغرافيا والإثنوغرافيا في علم الأخلاق والسياسة الذي يجب أن يخدم الحكم: لهذا السبب يقترح تراسي، مثلاً، مدرسة مختصة بهذه المسائل. غير أن الحكم في الوقت نفسه ليس امتيازاً يحصل عليه من يمتلك هذه المعارف: يكون الفرد مواطناً بتوظيفه للإرادة المستقلّة وللحرية التي تسلّم بالمساواة المطلقة في الحقوق، مواطناً، والحكم الجيّد هو فقط ذلك الذي يضمن للفرد حقوقه. والحكم الأكمل هو الجمهورية حيث تكتسب مجموعة الأفراد المستقلّين سيادتها، وهو ما ينطوي على المساواة

---

(21) انظر مثلاً دونو في: Daunou, *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société* (Paris: [s. n.], 1819), pp. 67 sq.

twitter @ baghdad_library

والحرية. إنها حرية عليها أن تتلاءم مع حرية الجميع، مساواة في الحقوق أوّلاً، لكن كذلك في الظروف الاقتصادية العينية، وذلك بقطع النظر عمّا قاله ماركس بخصوص تراسي. ويُتوصّل إلى هذه المساواة بتساوٍ من الأساس في «الممتلكات»، أي في الإرث. إذ إن الهدف هو جمهورية ملاكين صغار، ومتعلّمين، وعمّال متلهّفين لاستكمال وجودهم، وبعيدين عن الترف قدر بُعدهم عن التقشّف. ولتحقيق هذا الهدف، فإنّ مؤسسات مدنية من الصنف الجمهوريّ ضروريّة وكافية مثل مؤسسات تقسيم المواريث وتحريم الوصايا والحكم التمثيلي. وفوق هذا كلّه، إنّ إرادة التعلّم في جميع المستويات تشجّعها سياسة حازمة. إن التعليم الجمهوري، أي العلم الذي يشتمل على الأخلاق هو إذاً في نهاية المطاف وفي الوقت نفسه شرط الجمهورية وهدفها...

ومن منّا لم يدرك في هذه الصورة جوهر الجمهورية الثالثة في ظلّ الديركتوار؟ إن الأمور قد جرت كما هو متوقّع.

ويُعتقد ـ وليس ذلك اعتباطاً ـ بأننا في جمهورية جول فيري، إذ يوجد فيها كلّ شيء: إنكار التعالي، وتُضاف إليه السيادة القومية والضمانات الفردية والمثل الأعلى لجمهورية ريفية لصغار الملاكين، وخاصّة بطبيعة الحال الصراع اللائكي بالمدرسة ولصالحها. وتضاف إلى ذلك، في الصميم، فكرةُ أنّ كلّ علم هو أخلاق، وأنّ ثمّة «أخلاق» العلم. إنّها ـ بدافع الانشغال بالأطوار الانتقالية ـ الجمهورية الانتهازية العظيمة، وهي الجمهورية الراديكالية العظيمة بدافع تنصيب المدرسة. إن السبق خارق للعادة، والتسلسل بديهي. غير أن هذه الجمهورية، في اتخاذها آباء مؤسّسين، أهملت الأيديولوجيين بشكل غريب، إذ لم يُلقَ بهم في سلّة مهملات التاريخ بحسب كلمات

جورج غوسدورف[22] (G. Gusdorf)، لكن لا يوجد أحد من الرجال المذكورين في البنتايون. وهذا ما يشكّل ظاهرة مهمة جداً في ذاتها تستحقّ التفكير. لو أجيد البحث فلا شكّ في أنّ التسلسل مشار إليه أحياناً: تقريظ ملتبس، والحقّ يقال لصاحبه تاين الذي يعدّهم ممثّلي «الفلسفة الفرنسية الكلاسيكية»[23]. ولكنّنا على علم بأنّ هذا الأخير لا يقدّر كثيراً الفكر الكلاسيكيّ. ويوجد تكريم مؤثّر وساخر من قبل جول سيمون في (1885) *Une académie sous le Directoire*، وهو كتاب يعترف للأيديولوجيين بفكرهم وعلمهم، لكنه يرثي جهلهم الفلسفيّ[24]. والناجي الوحيد من هذا الحكم هو كوندورسيه، وذلك جزئياً بفضل أوغست كونت الذي استعار منه حرفياً تقريباً قوانين الحالات الثلاث، وخاصة بفضل «الهداية» الشهيرة للشاب فيري الذي نذر حياته، بعد أن قرأ كوندورسيه، لفكرة عظيمة، وهي التعليم[25].

لنترك التناسلات الأدبية مهما كانت بارزة مع ستاندال. إن الحصيلة هزيلة جداً، والأسباب عديدة. ويجب تحليلها بدراسات

---

(22) G. Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues* (Les sciences humaines et la pensée occidentale, VIII) (Paris: [s. n.], 1978), p. 21.

(23) H. Taine, *Les philosophes français du XIX siècle* (Paris: [s. n.], 1857), p. 19 (cité par Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, p. 38).

(24) هذا الكتاب هو أيضاً واحد من أفضل ما كتب في تاريخ الفلسفة الفرنسية والمؤسسات الأكاديمية في ظلّ حكومة المديرين والإمبراطورية. لكن سيمون، تلميذ كوزان، لم يكن يقبل لغة الأيديولوجيين. كتب سنة 1832 وهو يتكلّم عن إعادة إرساء قسم الفلسفة في أكاديمية العلوم الأخلاقية، «لكن السيد غيزو تكلّم اللغة الفرنسية لا لغة نسق، وقسم تحليل الأحاسيس والأفكار يسمّى بكلّ بساطة وتعظيم، قسم الفلسفة» (ص 65). لكنه يختم: «قد يصعب العثور في فترة أخرى على مثل هذه الكوكبة الغفيرة من العقول المميّزة والمنغمسة دائما في طقوس العلم» (ص 464).

(25) انظر خطابه المشهور: *Discours sur l'égalité d'éducation à la salle molière,* dans: Robiquet, *Discours et opinions de Jules Ferry*, I, pp. 283-305.

twitter @ baghdad_library

دقيقة: أضحت الأيديولوجيا الفرنسية بداية من سنة 1800 مغمورة بفعل العودة القويّة للروحانيات، وعندما يمكن تسميته المثالية النقدية التي أدركت كردّة فعل المسيحية بعد المادية الملحدة التي اعتبرت مسؤولة عن الثورة. لقد خاض الأيديولوجيون ضدّ الكَنْتيّة صراعاً متأخّراً، وبذلك كانوا، عن حقّ أو عن باطل، مغمورين. غير أنه لم تصدر ردّة الفعل هذه عن خصومهم الكاثوليك والملكيين فحسب، بل صدرت أيضاً عن ليبراليين بروتستانت مثل كونستان أو المدام دو شتايل. إن إلحادهما، أو على الأقلّ لاأدريتهما التي يُعتقد باختصار أنها ناتجة من مذهب كونديالك الحسّيّ، كانت تبدو أمام انتقائية روايبه كولار (Royer-Collard)، ثم انتقائية فكتور كوزان كخطأ حقير. وقد ظل تأثير اتهامات المادية طويلاً، حتى في جمهوريي بداية القرن التاسع عشر الذين كانوا جميعاً من الربوبيّين. هذا إن لم يكونوا مسيحيين باستثناء غودفروا كافينياك. لقد كانوا باختصار سلفيي القرن الثامن عشر.

غير أن الأشدّ عجباً أنهم تحمّلوا نوعاً ما، ومن تلقاء أنفسهم، الظلم نفسه، إذ كانوا أوّل من استعمل كلمة وضعيّ وسيكونون، رغم بعض التقدير، منبوذين أيضاً من قبل أوغست كونت[26]، وذلك لأسباب عديدة أهمّها أنّ علم العلوم بالنسبة إلى أوغست كونت ليس هو بالفعل علم الذهن الذي يقود عنوة إلى الفرد، لكنه علم المجتمع الذي يصهر هذا الفرد داخل كلّ. ولم يخطئ كونت من وجهة نظره: حقّاً إن الأيديولوجيين يتمسّكون تمسّكاً شديداً بفردانية لن يتنكّر لها أيّ منهم، ذلك أنّ المجتمع أنشئ من أجل الفرد وليس العكس. ومن جهة أخرى، لم يتخيّلوا بوصفهم لائكيين واثقين أي «سلطة

(26) Auguste Comte, *Cours de pilosophie positive*, 45e leçon.

روحيّة» تحلّ محلّه، وإن كانت جديدة. غير أن الجمهوريين الفرنسيين، في القرن التاسع عشر، مؤسّسي الجمهورية الثالثة، بمختلف توجّهاتهم، هم في الوقت نفسه أكثر روحانية وأشدّ وضعية ممّا يُعتقد. لقد وسمت المثالية الكَنْتية الجديدة أتباع كلّ من فاشيرو وجول سيمون ورونوفييه الذين لا يعادون المسيحيين مثل فرديناند بويسّون نفسه، بل إن عداءهم مُوجّه إلى الكاثوليك المتزمّتين فحسب. ويعتقد الجميع في ضرب من الحقّ الطبيعيّ أقرب إلى ذلك الذي آمن به ليبراليون مثل كونستان منه إلى الذي اعتقد فيه فولناي. أمّا بخصوص فيري الوضعي قطعاً، فإنه إذا ما أراد، بحسب الصياغة الكونتية، «تنظيم العالم من دون إله ومن دون ملك»[27]، فإنه يقبل بالخضوع للكائن الأعظم ـ كما يعترف بذلك خلال مسارّة في محفل كليمانت ـ آميتييه (Clémente-Amitié) الماسوني سنة 1875 ـ الذي جعله يتبنّى «أخلاق آبائنا» كأساس لما يجب تسميته فعليّاً سلطة روحية للجمهورية. ومن المرجّح قليلاً أن يكون الأيديولوجيون هم الأقرب بالطبع إلى هذا المثل الأعلى منه إلى أيّ شيء آخر اعتنقوه اعتناقاً تامّاً. ومن ثم كان الصمت الذي بالكاد خُرق مع أوّل دراسة تتّسم ببعض الجدّية، وقد قام بها ف. بيكافيه (F. Picavet) سنة 1891. لكن منذ عقدين هبّت رياح العصر قليلاً فتحرّكت العلوم الإنسانية كما هو معلوم وشرعت في مساءلة بعضها بعضاً. واضطلع

---

(27) صياغة مشهورة ذكرها J. Jaurès, «Le socialisme et le radicalisme en 1885,» dans: *Discours parlementaires*, recueillis et annotés par E. Claris (Paris: [s. n.], 1904), 1, p. 29,

أعاد فيري هنا صياغة كونتية جعلها الوضعيون شعبية منذ خمس عشرة سنة على الأقلّ، انظر مثلاً إ. سيميرييه في: *La politique positive, Revue occidentale*, vol. 1 (1872), p. 19:

«صيغة أوغست كونت، إعادة التنظيم من دون إله ومن دون ملك مستوحاة من ديديرو» وسيكون ذلك موضوع حديث لاحق.

twitter @ baghdad_library

بدور الريادة[28] كلّ من هنري غوييه (Henri Gouhier) وجان غولمييه. وقد تناول الإيطالي سيرجيو مورافيا (Sergio Moravia) تناولاً جدّياً نصوص الأيديولوجيين وفكرهم[29] في مؤلّفه المكوّن من جزأين ضخمين. وقد خصّص مارك ريغالدو (Marc Régaldo) دراسة مستفيضة لمصلحة *Décade philosophique*[30]. أما جورج غوسدورف فقد حاول ردّ الاعتبار «للوعي الثوري» في كتاب جيّد[31]. في حين أنصف الأميركي إ. كينيدي (E. Kennedy) الأيديولوجي تراسي[32]. وقد جرى الانتهاء من إعادة نشر نصين مهمين لفولناي لكنهما منسيان تقريباً.

إنّ الأيديولوجيين حادّون حدّة فولتير، ويتكلّمون لغة شفّافة ولهم حميّة كوندورسيه، وهم رواد الطموحات والأزمات العلميّة الأكثر معاصرة، وإن لم يكونوا ماديين فهم لاأدريون، وفردانيون، وليبراليون، وقد رسموا حدود مجالنا، فمن يعلم إن كنّا سنكتشف على آثارهم مستقبلاً محتوماً لا ماضياً بائداً كما يقال؟ إنه إذاً حقل يكون فيه إرث الحقبة جوهريّاً: إنه الحقل الثقافي والتربويّ في ظل

---

(28) H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* (Paris: [s. n.], 1933-1941), 3 vols., et Gaulmier, *L'idéologue Volney.*

(29) M. Régaldo, *Un milieu intellectuel: La décade philosophique* (1794-1807) (Thèse, Lille-Paris, 1976), 5 vols.

(30) S. Moravia, *Il Tramonto dell'Illuminisnio. Filosofia e politica nella società francese (1770-1820)* (Bari: [n. pb.], 1968); et *Il Pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia* (1780-1815) (Florence: [n. pb.], 1974).

(31) Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues.*

(32) Kennedy, *A Philosophe in the Age of Revolution, Destutt de Tracy and the Origins of «Ideology»,*

وكذلك الأميركي م. س. ستوم (M. S. Staum) حول كتاب جديد عن سيرة كابانيس.

تحريض الأيديولوجيّين الذين تحدّثنا عنهم والسلطات العمومية، وهي تشرع على الأقلّ في تنظيم «تربية قومية» من التعليم الابتدائي إلى التعليم العالي.

ولم يكن هذا بالأمر الجديد، فقد وضع كوندورسيه الخطوط العامة منذ حقبة الكونفنسيون. وما تأكّد في ظلّ الديركتوار هو التماسك الإبستيمولوجي لمشروع أشرف عليه علماء حقيقيون وفلاسفة حقيقيون، وهو اليقين في ضرورة أن تعوِّضَ بيداغوجيا جديدةٌ، الدينَ وأنّ المستقبل يرتكز في النهاية عليها، إذ إن المعهد ومدرسة المعلّمين والمتحف ومعهد الفنون والحرف، هي كلّ فرنسا الثقافية في القرن التاسع عشر، وقد رُسمت معالمها. وسيعلم ذلك جمهوريو القرن التاسع عشر، لكن لابدّ من تحوّلات سياسية لكي يحقّقوا مع الجمهورية الثالثة المشروع ويتمّوه.

twitter @ baghdad_library

الفصل الرابع

المنفى الداخلي (1799 ـ 1870)

إنّنا نرتكب خطأً فادحاً لو اعتقدنا أنّ رجال الجمهوريّة الثالثة أرادوا سدّ الطريق أمام القرن التاسع عشر عندما أعلنوا بكلّ وضوح عن المذهب الذي وِفْقه تكون دروس الثورة «بداية الجمهورية ونهايتها» وحتّى، بمعنى ما، بداية مستقبل الإنسانية ونهايتها. وعلى العكس من ذلك تماماً، إنّهم يعودون باستمرار، تلميحاً أو تصريحاً، إلى سلسلة من التجارب السياسية والفكريّة أو الاجتماعية التي عايشوها في الغالب، أو استخلصوا منها عبراً تمعّنوا فيها بعناية. نجد هنا ثانية الخاصية المضاعفة لهذا المذهب الفرنسيّ الذي لا يقدر على خلخلتها، أيّ إسهام أجنبيّ. إن السياسة هي في الوقت نفسه في التاريخ وخارجه. ولا يستطيع الجمهوريون إهمال التاريخ: فإنهم يعلمون فعلاً أن جمهوريتهم بكلّ معاني الكلمة ـ يعني النظام الدستوري الشكليّ الذي حاولوا إرساءه سنة 1848 أو قبلوا به سنة 1875، وكذلك النظام الذي يودّون إقامته على أرض الواقع مع اختلافات في الإيقاع أو في المزاج داخل الدولة أو المجتمع ـ هي نتاج حتميّ للصراع وللتسوية وستكون كذلك. ذلك لأنّه يُخشى في هذا البلد عدد غفير من الأعداء الأشدّاء. ومع ذلك، وبما أنهم

ليبراليون ـ ليس بالمعنى المذهبيّ للّفظ ـ أي أنصار نظام حكم وفلسفة حريّة، فإنهم يعلمون أيضاً أنه لا يمكن نفي خصومهم أو التخلّص منهم، وأنه يمكنهم بسلاح الحرية الدفاع عن أنفسهم أو مهاجمة الآخرين. إن الجمهورية تتضمّن بالقوّة كلّ الممكن، فهي، إن شئنا، غاية التاريخ: لكن بما أنها معرّضة دوماً للهجمات، فإنها لم تتحقّق بشكل كلّي قط. إنها صيرورة دائمة، وبذلك فهي بأسرها، على نحو فريد، في التاريخ. ويعلم الجمهوريّون كذلك ـ والتعبيرات الدالّة على ذلك كثيرة، من باسكال دوبرا[1] إلى آلان، ومن لوسيان هر (Lucien Herr) إلى ليندنبرغ (Lindenberg) ـ أنّ الجمهورية (واقعة وضعية بما هي مؤسسة وواقعة مثالية بوصفها إرادة) قامت فقط خلافة فرنسا المتمثّلة في النظام القديم، أي نظام الحقبة الطويلة كما يقال، وهو الأمر الذي لا يمكن، كما أنه، لا يُرجى محوه كلياً وبعنف: ومن هنا تبرز إرادة استرجاع تاريخانية خير مثال عنها أثر رامبو، ومثّلها على الصعيد السياسي كلّ من غامبيتا وفيري. وأمّا الجمهوريّون الأكثر راديكالية الذين «لم يعودوا يريدون معرفة» المخلفات التاريخية للنظام القديم ـ وكليمنصو إلى حدود سنة 1919 هو بطل هذا الموقف المتناقض ـ فإنهم يتموقعون في المجال العملي بتصوّرهم للدولة وللسلطة، وذلك في خطّ ذي توجّه مركزيّ يعترف ضمنياً بحقوق الفترة[2]. يدرك الجمهوريون، عند ممارسة الشؤون

---

(1) انظر مثلاً: P. Duprat, *L'esprit des révolutions*, vol. 2, p. 57,
«ومع ذلك فالأمر ليس بلا عقاب، أنْ ولِدنا نحن من بعضنا بعضاً في أوروبا هذه العجوز التي عجنتها الملكية مدّة قرون بيدها وصنعتها على هيئتها».

(2) من بين ما يمكن الرجوع إليه خطاب كليمنصو في مجلس النواب يوم 29 كانون الثاني/ يناير 1891: «لأنّ هذه الثورة الرائعة التي بها نحن موجودون لم تنتهِ، لأنها مستمرّة أيضاً ولأننا أيضاً الممثلون فيها، ولأنّ الناس أنفسهم يوجدون في مواجهة الأعداء أنفسهم» (ذكره: Barral, *Les fondateurs de la troisième république*, p. 115).

twitter @ baghdad_library

السياسية كما في ممارسة شؤون الحقّ المدني، بدافع الأمور، على أيّ أسس يقفون، ومن أيّ سلف يصدرون: القانون المدني لسنة 1804 والجزء الأعظم من شرعة السنوات 1814 ـ 1830 التي تُنَمْذِجُ المذهب البرلماني على الطريقة الفرنسية. ودائماً ما يتم استحضار نصوص تشريعية قديمة، أو حتى قديمة جداً بخصوص عدّة نقاط.

ليس المطروح هنا، في هذه الصفحات القليلة، محاولة التأريخ للجمهوريين، ثمّ للأحزاب الجمهوريّة ولا حتى لمذاهبهم، فالأساسي من الرجال والأحداث والكتابات معروف منذ أعمال فاي وتشيرنوف. وفي المقابل ثمّة حاجة إلى دراسة جديدة تحدّدُ أهدافاً أخرى، وتستعمل طرقاً مختلفة (تحليل دقيق للتجنيد مثلاً، وسبرٌ منهجيّ للمنشورات ولكثير من الأرشيف). ولنسجّل بصورة عابرة وجود نقص في الإرث التاريخي الفرنسي الذي لم تشرع في التعمّق في تناوله إلا أعمال رائدة نجدها مثلاً في ما كتب موريس آغولون[3]. ولنكتف برسم بعض الخطوط الكبرى أو بعض المراحل الكبرى، وذلك ليس للأحداث والمؤسسات بما هي كذلك، بل للوقائع بشتّى ضروبها والتي نمذجت التقليد الجمهوريّ بالمرور بسرعة شديدة على الحوادث التي وقعت قبل سنة 1870.

في ظلّ المَلَكيّات

إنّ الفترة الأولى (الممتدّة من 1800 إلى 1848، وهي نصف قرن) هي فترة الجمهوريين في ظلّ الملكيات الإمبريالية والأورليانية والمتحزّبة للملوك الشرعيّين. ومن المعلوم جيّداً أنّ استعمال كلمة

---

(3) انظر: M. Agulhon: *La république au village* (Paris: [s. n.], 1970), et *1848 ou l'apprentissage de la république, 1848-1852*, nouvelle histoire de la France contemporaine, 8 (Paris: Seuil, 1973), et *Les Quarante-Huitards*, coll. archives (Paris: [s. n.], 1975).

«حزب» في تلك الفترة، كان تقليدياً جداً وغامضاً وغير دقيق، إذ ثمّة أشخاص، قليلون في البداية وكذا في النهاية، يلقّبون أنفسهم بالجمهوريين، لكن مع بعض الفوارق الدقيقة، فبعضهم، وهم حفنة، استطاعوا الدخول إلى مجلس النواب نتيجة اقتراع دافعي الضرائب. وثمّة صحافة تعبّر عن أفكار جمهورية إمّا صراحة ـ لكن الأمر يتعلّق بصحف قليلة السحْب، ولذلك كانت حاصلة على الإذن بالصدور مثل مجلّة *Revue républicaine* لصاحبها دوبون بين سنة 1833 وسنة 1835 ـ وإمّا تلميحاً في عناوينها (*le National, la Réforme, la Revue du Progrès*): لابدّ من دراسات دقيقة لضبط اتّجاهاتها وأثرها الفعليّ. وفي النهاية، وخاصة في الفترة الممتدّة من سنة 1830 إلى سنة 1839، ثمة جمعيات أو رابطات غالباً ما تكون سرّية، وهيّ متجمّعة حول بعض الصحف اليومية، تنظّم منخرطيها ضمن هياكل منسّقة وأحياناً شديدة التمركز: وهذا، كما وضّح بيرو (G. Perreux) ذلك منذ أمد بعيد[4]، ما سيقرّبها أكثر من حزب حديث وما يمكن أن يكون بالفعل الأصل: رابطة أصدقاء الشعب ثمّ رابطة حقوق الإنسان، والعائلات (Les Familles) والفصول (Les Saisons). ونموذج هذه المنظّمات، والتي لا تجمع مع ذلك في كامل فرنسا سوى بعض الألوف من المنخرطين النشيطين حقّاً، متنوّع: إذ نجد في ذلك أوّلاً، وقبل كلّ شيء، كما يثبته عنوان الجمعيات وأسماء فروعها، ذكرى الجمعيات الثوريّة، وخاصة منها اليعاقبة. ونجد من جهة أخرى تأثير الجمعيات السرية من أجل العودة إلى النظام الملكي ـ وبالخصوص جمعية مخزن الفحم (Charbonnerie) ـ والمتكوّنة في أغلبها من الجنود القدامى، والتي ستعدّل وجهة هذا الجيل الأوّل

(4) G. Perreux, *Au temps des sociétés secrètes. La propagande républicaine au début de la monarchie de Juillet* (Paris: [s. n.], 1931).

twitter @ baghdad_library

من جمهوريي القرن التاسع عشر نحو الفعل المباشر والانضباط العسكريّ. بيد أنّه لابدّ من ملاحظة أنّ الفشل المتكرّر للثورات المسلّحة، من سنة 1831 إلى سنة 1839 ـ يقلّص بالخصوص دور ما يمكن تسميته «التقليد البلانكيّ» للعملِ الثوري وللحلم الدكتاتوريّ الذي استُعيد من قبل ضرب من الاشتراكية سنتي 1847 و1848 مع المستقبل الذي نعلمه لها في فرنسا وخارجها. وكما سنرى فإنّ الاشتراكية، بل مختلف أنواعها في هذه الحقبة، هي قبل كلّ شيء بعيدة من أن تكون كلها جمهورية، أي أنها مرتبطة، بشكل معيّن من السياسة، بمرجعية تعود بالتأكيد إلى فترة 1789 ـ 1795. ومن جهة أخرى كان هناك الاشتراكيون مختلفي التلوينات، إضافة إلى أسسهم الفلسفية والفكرية والمسيحية واليوتوبية والعلمويّة و«الصناعية». ولا يعني هذا أنّ «الجمهوريين» لم يكونوا متأثرين بهم، بل إن العكس هو الصحيح. بيد أنهم يشتركون معهم، حتى عندما كانوا اشتراكيين مثل المثقّف لويس بلان، في الربط القويّ بين الحلّ الذي يقدّمونه لـ «المسألة الاجتماعية» أو لـ «مسألة العمل» كما يقال، والتمشّي السياسي الذي يرمي أساساً إلى الفوز بحقوق سياسية أو إتمامها: حقوق الانتخاب والحريات المختلفة والمساواة المدنية والقانونية والضريبية... إلخ. ولئن لم يرفضوا كلياً حقّ الانتفاضة المسلّحة ـ ردّاً على الاضطهاد ـ فإنهم يسعون قصارى جهدهم إلى استعمال وسائل أخرى غير عنيفة للضغط على النظام القائم ـ ومن هذه الوسائل مثلاً حملات المآدب المستعارة من إنجلترا ـ للحصول، عبر إصلاحات، على النظام الذي يودّون إنشاءه. وينتمي كلّ الفعل الثوري المباشر والاقتراع العام إلى الإرث المشترك للثورة. إن كلّ فعل جمهوريي سنة 1830، وكلّ تفكيرهم، يعجّ بالنقاشات حول المسلكَين المؤدّيين إلى الجمهوريّة. غير أن الواقع أن الإخفاقات

المتتالية «للأيّام» التي لاقت هوى الثوريين، جعلت أغلب الجمهوريين خلال سنة 1847، يُفضلون الوجهة القانونية والسلمية.

هذا الاتفاق، لجعل الوصول إلى الجمهورية يتمّ بأكثر ما يكون من السلميّة، والذي سيثبت بإلغاء قانون الإعدام المتعلّق بالسياسة والمصوّت عليه سنة 1848 بالإجماع، كان يخفي رغم ذلك تباعداً عند طَرق المشاكل العملية: أيّ دستور سيحمي الاقتراع العام؟ كيف سيتمّ تنظيم السلط؟ كيف ستحلّ المسائل الاقتصادية والاجتماعية؟ ثمّة إجابة على الأقل يمكن رسم خطوطها العريضة. إن النظام البرلماني، أو كما يقال أحياناً «الوزاري»، أي الذي مورس ما بين سنة 1814 وسنة 1848، تقليداً لإنجلترا، كان عموماً مذموما جداً من قبل الجمهوريين، بل هو مرفوض مبدئيّاً من جهة، لأنّه يفترض وجود حكم من النمط الملكيّ، المنفصل نظرياً عن السلطة التشريعية الناتجة بصورة «غير مباشرة» من السيادة القوميّة[5]. وهو مرفوض من جهة أخرى، لأنّه يفضي من طريق الفساد والمحاباة، في الواقع، إلى هيمنة السلطة التنفيذية. إن الجمهوريين الفرنسيين سيحتفظون لفترة أطول ممّا يعتقد، وحتّى في ظلّ الجمهورية الثالثة ـ وسأشرح ذلك ـ بحرص شديد جداً تجاه النزعة البرلمانية على الطريقة الإنجليزية، وكذلك تجاه النظام البرلماني بصفة عامة. وسنتبيّن، رغم ذلك، ما سيطرأ.

الجمهورية الثانية أو فخاخ الاقتراع العام

هكذا، لم يعد المذهب الجمهوري، غداة ثورة شباط/ فبراير 1848، يوتوبياً، وباختصار، مستبعد الحدوث مثلما كان منذ ثمانية

---

(5) هكذا مثلاً أشاد كونستان منذ سنة 1802 بـ «سلطة محايدة»: انظر في هذا الصدد تصدير M. Gauchet à B. Constant, *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, p. 87.

twitter @ baghdad_library

عشر سنة خلت. ومع ذلك، إن كانت هنالك أغلبية في تزايد مستمرّ من رجال المعارضة ومن غير الناخبين، ترغب في «إصلاحات»، فلا يتوقّع أحد أن الجمهورية ستقوم فعلياً خلال أيام. وفي مدّة أربع سنوات ونيّف، ستجعل فرنسا، على حدّ تعبير موريس آغولون، من ذلك موضوع دِربتها: لكن ضمن هذا التدرّب يجب تضمين عناصر متنوّعة ومثيرة مثل الدستور الجديد، والاقتراع العام، ونوع من الإغراء الاشتراكي، وعصيان مسلّح ينقلب إلى حرب أهلية حقيقية، (أيّام حزيران/ يونيو)، ومجلس نواب ذي أغلبية معادية للجمهورية، وانتخاب بونابرت رئيساً، وانقلاب وقمع دمويّ للممانعات ـ غير المنتظرة ـ التي تسبّب فيها[6]. وتفسّر مثل هذه السلسلة من التجارب، والتي بعضها إيجابيّ ويثير الاهتمام، وبعضها الآخر سلبي أو مثبط للهمم، في فترة وجيزة من الزمن، متبوعة بردّة فعل تسلّطية تناهز العقدين. إن لفظ «الأربعينيّ» أمكن له تعريف جيل كَدَمَه حقيقةَ تدرّبٌ قاس جداً. إن القسط الذي سيأخذه هذا الجيل بعد عشرين سنة من تأسيس الجمهورية الثالثة ـ طبعاً إلى جانب رجال أصغر سنّاً، وبتكوين مختلف، لكن مع احترام الأكبر سنّاً ـ يفسّر بشكل جيّد خطوطاً من النظريّة والممارسة الجمهوريّتين اللاحقتين.

ماذا كانت هذه الجمهوريّة الأولى في القرن، على المستوى الدستوري أوّلاً[7]؟ بقدر ما يبدو الأمر مفارقاً بالنسبة إلى نظام ناشئ عن ثورة هي على كلّ حال ارتجاليّة، فإنه مثّل في البدء انشغالاً ثابتاً

---

(6) لقد تم الاهتمام كثيراً بالجمهورية الثانية منذ 1947 - 1948 أثناء الاحتفال بالمئويّة. وفي الوقت الراهن تم تجديد تام للدراسات بواسطة كتب آغولون، المذكورة سابقاً، وكتب:
L. Girard, *La III république* (Paris: [s. n.], 1968).

(7) انظر مقدّمة غودشو لدستور 1848 في: J. Godechot, *Les constitutions*, pp. 253-262.

بالقانونية والمشروعيّة. إن حكومة وقتيّة مؤلّفة ـ من نوّاب وصحفيّين وكتّاب، وحتّى من شخصيّة رمزيّة ـ وبالاتّفاق مع بعض المشاريع السريّة لجمهوريّين سنة 1839 ـ سنذكرها لاحقاً ـ هي بعيدة من ادّعاء ممارسة أيّ «دكتاتوريّة»، بل إنها تعلن أنّها وقتيّة. وتشرع في الوقت نفسه في إصلاحات عديدة حول مسائل مهمة، تنظّم في أقلّ من شهرين ـ وهو أجل طويل بالنسبة إلى أكثر الجمهوريّين تمسّكاً بالنزعة الحقوقيّة ـ انتخابات للجمعيّة التأسيسيّة. إنّ هذا المجلس المنتخب لأوّل مرّة بحريّة من طريق الاقتراع العامّ، هو الذي سيعلن رسميّاً عن جمهوريّة تصبح منذ ذلك الوقت مقنّنة. وإنّ فكرة تحرير الدستور من قبل مجلس منتخب لهذه الغاية، كان بلا شكّ احتجاجاً ضدّ «اللّجان» التي استعملتها الإمبراطورية الأولى، أو ضدّ الدساتير الممنوحة، أو المتفاوض حولها. غير أن الأمر في ذاته ليس بديهيّاً: إن جمهوريّي العقد الثالث من القرن الثامن عشر كانوا قد أعدّوا مشاريع أو كما يقول لويس بلان في ***Histoire de dix ans***، قد اقترحوا تبنّي الإعلان، وحتّى دستور 1793[8]. ولئن لم يحتفظ بهذه المشاريع، فإنّ الجميع كانوا في الحقيقة يشعرون أنّ دستوراً جمهوريّاً عليه أن يأخذ بعين الاعتبار، ولأجل تغييرهما، الواقعين الأساسيّين لفرنسا الحديثة: القانون الإداري الذي يعود إلى الإمبراطورية والنظام البرلماني الذي أقحمته العودة **إلى النظام القديم**.

بيد أنّ لويس بلان ولودرو رولان وحتّى كورمينان (Cormenin) (الذي كان يُوقع باسم تيمون (Timon)، وهو اسم مُستعار) وهم الأكثر جرأة وتبصّراً من غيرهم، كانوا يريدون كذلك أخذ المشاكل الاجتماعيّة بعين الاعتبار، عبر الإشارة إلى قانون الشغل. ومع ذلك، فإنّ هذا الإقرار اليائس بالشرعيّة من طريق الاقتراع العامّ ـ وهو الذي

(8) Louis Blanc, *Histoire de dix ans*, vol. 4 (1843), pp. 111-127.

twitter @ baghdad_library

كان بالنسبة إلى المعاصرين متناقضاً تقريباً في الألفاظ ـ يمثّل مراهنة بالنسبة إلى نتائج الاقتراع العامّ، وهو رهان لن تبرّره الوقائع. وكانت للجمهوريّين المعتدلين الأغلبيّة في المجلس التأسيسي الجديد المنتخب في نيسان/ أبريل سنة 1848 وكان الخلاف الأوّل ـ والذي وسمت ذكراه كلّ القرن ـ سيطفو بين السلطة النابعة من هذا المجلس التأسيسي وسكّان الضواحي من العمّال: وأيام حزيران/ يونيو كانت أكثر من فتنة ضخمة، إنها حرب أهلية حقيقيّة وفق ما قاله عنها ماركس وهي سارية، إضافة إلى أغلبية الجمهوريين بما أن الأمر كان يتعلّق بثورة مسلّحة ضدّ التمثيل القومي، ومن ثم ضدّ الجمهوريّة[9]. غير أنّ الجمهورية تقبل، في شخص شقيق غودفروا كافينياك، من دون وهن، لكن بابتهاج جميع المحافظين والموالين للنظام الاجتماعي، خوض القمع: نقطة انطلاق ـ لو تجاهلنا سوابق سنة 1794 ـ 1795 ـ سلسلة من التصرفات والمآزق التي ستوجد سنة 1871 وسنة 1890، وسنة 1906 وسنة 1910. إنّه توسيع الشرخ في المشروعية الجمهوريّة. غير أن الخوف الاجتماعي الكبير وحّد ـ ربّما رغماً عنهم ـ التأسيسيين الجمهوريين المعتدلين والمحافظين: وبعد عمل جدّي طويل للهيئة واللجنة والجلسات تمّت المصادقة أخيراً على المشروع الذي كان لا يحمل علامة تسويات مع النظم السابقة، بقدر ما يحمل علامة تناقضات داخلية على جميع الأصعدة. وأكثر التناقضات المعروفة هو ذلك الذي كان يجعل إلى جانب مجلس نواب موحّد ـ وهنا كان انتصار الدوغمائية الجمهورية على ثنائية التمثيل لليبراليين ـ رئيساً للجمهورية منتخباً من طريق الاقتراع العام

---

(9) K. Marx, *Les luttes de classes en France (1848-1850)*.

والمؤلف كما نعلم كتبه ماركس بين كانون الثاني/ يناير وتشرين الأول/ أكتوبر سنة 1850، أساساً في شكل مقالات، لكنه نشر في كراس فقط سنة 1895.

المباشر، مزوّداً بمجموع سلطة تنفيذية قويّة ومركزيّة، ومع ذلك غير قابل لتجديد انتخابه فوراً. إضافة إلى أنّ الدستور لم يدقّق فعلياً في مسألة الجهة التي ستكون الوزارة مسؤولة أمامها، فإنه لم يتنبّأ بأيّ هيكل أو ملاذ في حالة حدوث خلاف بين السلطتين ـ لا بحلّ مجلس النواب، ولا بالتمديد في مدّته من طرف الرئيس، وقد كان بالإمكان أن يفضي هذا إلى نظام رئاسيّ حقيقيّ، ولا إلى إمكانيّة عزل مجلس النواب الوزارة ـ فهذا لم يكن بالأمر الأخطر. ومنذ دار النقاش حول المقالات المتعلّقة بالسلطة التنفيذية كان المجلس التأسيسيّ والرأي العامّ على بيّنة من الخطر الذي يمثّله حدوث انتخاب استفتائيّ حول اسم بونابرت بما أن لويس نابليون (Louis Napoléon) قد وقع انتخابه نائباً: لقد حذّر جول غريفي (Jules Grévy) بشكل مهيب المجلس بواسطة تعديله الشهير[10].

إن قبلت الأغلبية الجمهورية المعتدلة للمجلس التأسيسي رغم كلّ شيء نظاماً خطره جليّ، فليس ذلك فقط كما تجعلنا عبارة لامارتين نعتقد: «يجب أن نترك بعض الشيء للعناية الإلهية»، لكن بضرب من الجبرية التفاؤلية التي ستكون بعد بضع سنوات «الحارس الخفيّ» لميشال دو بورج[11] (Michel de Bourges). ويجب أن نقرأ

(10) بشأن هذا التعديل، انظر *Le Moniteur*، الأيام 6، 7، 8 أكتوبر 1848 وكذلك مثلاً: A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 1, pp. 530 sq.,

الذي يعطي الجوهر: «تفوّض الجمعية الوطنية السلطة التنفيذية لمواطن يلقّب رئيساً لمجلس الوزراء. رئيس مجلس الوزراء يسمّى بالتصويت السري وبالأغلبية المطلقة من الأصوات. رئيس مجلس الوزراء منتخب إلى أجل غير مسمّى وهو قابل دوماً للعزل».

(11) لنذكّر بأنّ هذه الصيغة الشهيرة قيلت في 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1851 في الجمعية الوطنية. انظر Michel De Bourges, *Plaidoyers et discours*, éd. L. Martin (Paris: [s. n.], 1909), p. 475.

twitter @ baghdad_library

مثلاً تفاصيل خطاب لامارتين الذي يحتوي على هذه العبارة[12]، إذ تُقدّم فيه الرئاسة لا كسلطة عليا، بل كوظيفة أولى في الجهاز التنفيذي. ويؤكّد مشروع الانتخاب هذا سيادة الشعب. والأفضل من ذلك أنّ لامارتين، وهو يدافع عن مشروع اللجنة، يُثبت هذه السيادة ويُدافع عنها بالطريقة الموالية: «بتقليد سلطتكم التنفيذية لشخص رئيس جمهوريتكم جميع القوى الأخلاقية التي يمكن لطبيعة مؤسساتكم أن تتحمّلها، (. . .) تجعلون الاعتداء على الجمهوريّة ذاتها أكثر استحالة بجعله أكثر خطراً وأشدّ مقتاً وجُرماً لا يُمكن أن يُغتفر. . .»[13].

لأن ما يدهش الخطيب «في غيُوم عرش وفي ظلّ حكم يكاد يميدُ تحت أقدامنا»، أنّ ضعف السلطة التنفيذيّة، ولو شئنا الإفصاح التامّ، غيابها الذي «لن يكون أبداً سوى قوّة البلاد ذاتها»[14] ردّة فعل مميّزة جداً، إذ يعجز لامارتين مثل أغلب الفرنسيين عن تصوّر غياب «حكم قويّ». وبالطبع إنّ مثل هذا الحكم بالنسبة إلى جمهوريّ منذ سنة 1793 لا يمكن أن ينبع إلا من الشعب صاحب السيادة: لكن عليه أن يوجد. وعندما نجعل الشعب ينتخب الرئيس، فإنّنا نأمل بوضوح في تمكين هذا الرئيس من مشروعيّة لا جدال فيها تتعارض مع المشروعيّات المرتبطة بالسلالات الحاكمة سابقاً. ويكون انتخابه على هذا النحو أقوى بشكل لا يضاهيه انتخابه ـ بأغلبيّة طفيفة ـ بواسطة مجلس النوّاب. وكان يؤمل من جهة أخرى أنّ انتخابه بواسطة

(12) Lamartine, «Sur la présidence,» (Assemblée nationale, 6 octobre 1848), dans: *La politique de Lamartine. Choix de discours et écrits politiques* (Paris: [s. n.], 1878), vol. 2, pp. 405 - 433.

(13) المصدر نفسه، ص 430.

(14) المصدر نفسه، ص 429.

الشعب سيجعله خاضعاً، ولن يكون قويّاً إلا للدفاع عنه. حقّاً، إنّ مثل هذه الهفوات تجد لها تفسيراً سهلاً، ذلك أوّلاً لأنّ النموذج الوحيد الموجود سنة 1848 لجمهوريّة شبيهة في حجمها بفرنسا كان يتمثّل في الولايات المتّحدة التي كان النظام فيها يعمل بشكل سليم. وفي مقام ثانٍ، كان المشكل يتمثّل في إعطاء سلطة للدولة التي لا يتخيل أحد، في فرنسا، إمكان تعويضها بسلطات لامركزيّة، قوّة حتميّة وعسكريّ. وينطق لامارتين بالكلمة في الوقت نفسه ضدّ الانتفاضة (المتوقّعة في حزيران/ يونيو من جديد) وضدّ العودة إلى النظام الملكي. إذ من المنطقيّ إذاً أن يُطلب من الشعب نفسه اختيار صاحب هذه السلطة. ونستطيع، بَعْديّاً، انتقاد هذه البراءة، لكن في نهاية الأمر كان لامارتين مصيباً في نظرته: إن كلّ شيء يتوقّف على الشعب الذي يجب أن يظهر جديراً بالسيادة على الصعيد الأخلاقيّ والسياسي: «استمعوا، إنّ الشعب إن أخطأ، وإن أعماه إعجابه الشديد بمجده السابق، وإن تخلّى عن سيادته الخاصّة إثر الخطوة الأولى وكأنّ ذهولاً أصابه من عظمة البناء الذي فتحناه في جمهوريّته ومن مصاعب مؤسّساته، إذاً فالويل للشعب! لن نكون نحن الخاسرين، سيكون هو الذي فوّت على نفسه المثابرة والشجاعة»[15].

لنتوقّف لحظة عند هذه المرحلة المليئة بالمعنى. لم يكفّ الجمهوريّون منذ سان جوست، وحتّى فرانسوا دوبون، عن المطالبة - ضدّ الليبراليّين - بـ «حكم دولة قويّة» شريطة أن يمارس هذا الحكم «في سبيل المصلحة الاجتماعيّة»، ولصالح الشعب. وعندما طالب بلانكي في نيسان/ أبريل سنة 1848 - بحصافة سياسية أكثر منها

(15) المصدر نفسه، ص 431.

twitter @ baghdad_library

شجاعة ـ بتأجيل الانتخابات، بتعلّة أنّ جمهور الناخبين لم يكن على بيّنة من أمره بالقدر الكافي، أو لنَقُل مستنيراً، فإنّ جميع الجمهوريين تقريباً كانوا رافضين باسم مبادئهم ذاتها لهذه الريبة إزاء المبادئ[16]. لقد كانوا يبرهنون بلا كلل، وفي أفق روسّويّ على قدرة الاقتراع العام على إبراز المصلحة العامّة. والمأزق نفسه كان مطروحاً مجدّداً بشأن الرئاسة. كلّ خطاب لامارتين يعيد أخيراً إنتاج عبارة «بأيّ حقّ» الشهيرة لروبسبيير الذي فقد في الساعات المؤلمة من تارميدور، مع ثقة الجمعية التأسيسيّة، الأسس نفسها لمشروعيّته. «بأيّ حقّ» يتم ادّعاء حرمان الشعب ـ ولو مؤقّتاً ـ من التمتّع بسيادة هي بدورها المشروعية الوحيدة التي ينادي بها؟ إنّ السؤال يتجاوز بكثير الموضوع الدقيق للرئاسة المنتخبة من طريق الاقتراع العام. وسيبقى هذا السؤال مطروحاً في ظلّ الإمبراطورية، وسيعترضنا زمن الجمهورية الثالثة وبشكل ساطع خلال الجمهورية الخامسة.

إن مسائل المبادئ نفسها والذكريات التاريخية نفسها تفسّر بقية الخيارات لتأسيسيي سنة 1848. وكان الليبراليون، هنا أيضاً، أنصار نظام ليبراليّ على الطريقة الإنجليزية، مثل دوفرجييه دو هوران (Duvergier de Hauranne)، يريدون مجلساً أعلى أو مجلس قدماء. هنا يجيب لامارتين مع آخرين بأن المجلس الثاني يمثّل في إنجلترا «المصالح الكبرى الفيودالية والترابية والأرستقراطية»، وفي الولايات المتّحدة «المبدأ الاتحادي»، أي في نظره «عيب الوحدة القومية»[17]. غير أنه لم يكن لفرنسا، منذ سنة 1789، أرستقراطية

(16) انظر ما يقوله جوريس في: «Le socialisme et le radicalisme en 1885,» Jaurès, dans: *Discours parlementaires* (Paris: [s. n.], 1904), vol. 1, p. 52 sqq.

(17) Lamartine, «Sur la question d'une ou deux chambres» (Assemblée nationale, 27 septembre 1848), dans: *La politique de Lamartine*, vol. 2, pp. 388 sq.

ولا ثيوقراطية ولا طبقة عسكرية مغلقة، لقد كانت موحّدة، ولا حاجة لها إلى مجلس ثانٍ أرستقراطيّ، ولا إلى مجلس ضامن للمبدأ الاتحاديّ. وليس من مبرّر في نهاية المطاف للمجلسين في ظلّ العودة إلي الحكم الملكيّ وملكية تموز إلا لأنّ السيادة «الثابتة، والتي لا تتزعزع، والتي جذورها في السماء» كانت فوقهما[18]. غير أن الجمهوريين لا يرون السيادة إلا في المجلس المتحدر من الاقتراع العام، ويستعمل لامارتين في هذا الصدد كلمة رهيبة بإيقاعاتها اللاهوتية، والتي تحتوي في جذرها على كلّ الجمهورية الثالثة، إنّه يتكلّم عن «الحضور الواقعي لسيادة المجلس القومي»[19]. هكذا سيستجيب مجلس تشريعيّ وحيد لرئيس منتخب عبر الاقتراع العام.

غالباً ما يتمّ تقديم انقلاب 2 كانون الأول/ ديسمبر سنة 1851 كنتيجة حتميّة لانسداد قانوني ناجم عن «خروقات» التأسيسيين، وقد كنّا في صدد ذكرها. إنّها وجهة نظر العديد من رجال القانون ـ وليس جميعهم ـ وهي تختزل السياسة في المؤسسات الشكلية من دون موجب قانوني[20]. وفي المقابل ألحّ المؤرّخون وهم على حقّ في ذلك على الظروف السياسية التي تفسّر الانقلاب[21] أفضل من تفسيره

(18) المصدر نفسه، ص 395.

(19) المصدر نفسه، ص 396: «اسمعوا جيّداً. إن وجد منكم في هذه الحظيرة شخص من الحماقة أو العمى بحيث ينكر عليّ هذه الاستمرارية والحضور الواقعيّ وليستخدم ضدّي عبارة المجلس الوطني، من سيتجرّأ إذاً على القول بأنه لابدّ من تقسيم السيادة إلى مجلسين وتقطيعها لكي نحصّنها؟».

(20) انظر مثلاً: Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 1, p. 248.

(21) انظر: M. Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la république, 1848-1852*.

twitter @ baghdad_library

بالمآزق القانونية: أكثر من خطأ الاقتراع العام لصالح بونابرت ـ وهو مع ذلك خطأ محدود لأنّ الناخبين سبق أن اختاروا الإمبراطورية أو ما كان يطلق عليه هذا الاسم ـ ثمّة الحدث الأساسيّ لانتخابات 13 أيار/ مايو سنة 1849: في مجلس النواب المنبثق من الاقتراع العام، وهو أساس البرنامج الجمهوريّ ووسيلته، والجمهوريون، سواء أكانوا معتدلين أم «حُمرا»، لم يكونوا إلا قلّة (300 على 800). ومثلما هو الشأن سنة 1793، وفي ما بعد في ظلّ الجمهورية الثالثة، اتّسمت كلمة «جمهورية» بتعارض متناقض. فهي في الوقت ذاته الكلّ والبعض، لقد أصبحت الوسيلة التي يستعملها أعداؤها لتقويضها. ومشكل العلاقات بين الرئيس ومجلس النواب ثانويّ جداً في هذه الظروف. لقد كان الرئيس يميل طبيعياً نحو ممارسة سياسة غير وزاريّة، أي يزعم أنّ السلطة التنفيذية لا تتوقّف على مجلس النواب. لكن الأغلبية في هذا المجلس كانت مستعدّة لاتباعه إن تعلق الأمر بمحاربة الجمهوريين.

ورغم أنّ تفاصيل هذه اللعبة المعقّدة والتي دامت سنتين لا تهمّ كثيراً فمن الضروريّ الإشارة إلى سمتين مميّزتين لها أو ثلاث. أوّلاً، جرى خرق الدستور مراراً عديدة قبل يوم 2 كانون الأول/ ديسمبر: إبّان حملة روما لكن خاصّة، لمّا نفكّر في ذلك، بواسطة الخيانة المخزية التي مثّلها القانون الانتخابي بتاريخ 31 أيار/ مايو سنة 1850 الذي بسببه أقدم مفوّضون، حسب عبارة لودرو رولان، على «شطب أربعة ملايين من ناخبيهم بجرّة قلم»[22]. وكان كلّ حزب آخر غير حزب الجمهوريين يأمل، من جهة أخرى، في

(22) Ledru-Rollin, *Du gouvernement direct du peuple* (Londres: [s. n.], 1851), p. 9.

استعمال الدستور، فأنصار الحكم الملكي يُعدّون لانتخاب أمير سنة 1852، بينما كان بونابرت يعمل على إرساء الإمبراطورية. كان كل شيء يجري، وكأن الفكرة التي ركن إليها لامارتين، ومفادها رئيس دولة بيده السلطة وجمهوريّ غدت مستحيلة في فرنسا، إذ إن واشنطن لم يكن فرنسياً. ومن ثمّ فإن مناخ الخوف الاجتماعي ـ الدفاع عن النظام ـ هو مثل كلمة «الجمهورية» رغم انضباط المؤسسات القانونية، عقب بعض الأيّام أو المظاهرات التي مازالت أقلية تسمح بها لنفسها متّبعة التقليد اليعقوبي، بقي دائماً يحافظ، في الرأي السائد، على دلالته المتطرّفة.

ستنحو أفعال أغلبية البرلمان الموجّهة ضدّ الاتجاهات الاشتراكية أو الإصلاحية ـ التي أجبرت لويس بلان ولودرو رولان على الذهاب إلى المنفى ـ بصورة عكسيّة إلى تفكيك صلة جزء من الأتباع التقليديين لـ «جمهوريي الأمس» بنظام لا يعطي الضمانات إلا إلى خصومهم. من هنا تبدو له النوايا التسلّطية والشخصية للأمير الرئيس إجمالاً أقلّ خطراً، وأقلّ نفاقاً. ومعلوم علم اليقين بفضل البحوث الجيّدة للمذكور سابقاً آغولون أنّ «جمهورية في القرية» هي في صدد الظهور ببطء في دوائر من التآلف التقليدي. وهو بداية مسار طويل سيفهم بالفعل ضرورته المطلقة الآباء المؤسسون للجمهورية الثالثة غامبيتا وفيري وشالميل لاكور وفي ذلك تكمن عبقريتهم. بيد أنّ هذه الحركة كانت مازالت سنة 1850 ـ 1851، جنينيّة ولا تمثّل سوى أقلّية ضئيلة. وفي النهاية بقيت نقطة أخيرة وهي الأخطر، وتتمثّل في تحوّل المأزق السياسي في نهاية سنة 1851 ـ مع تتابع مثير لتطورات كنّا في صدد رصدها ـ مثل المشكل السياسي الفرنسي شيئاً فشيئاً إلى اللجوء إلى القوّة المسلّحة، من ذلك أن الانقلاب الذي كان الكلّ يترقّبه سيكون عسكريّاً. وليس مصادفة أن يكون الرهان الأساسي في

twitter @ baghdad_library

شخص الجنرال شانغارنييه (Changarnier) ودوره وسلطاته خلال الشهور الأخيرة من النظام، فهل هو بالأمر الجديد؟ نعم ولا. لقد كانت هناك انقلابات عسكرية في فترة الديركتوار وبالطبع 18 بروميِر. لقد مارس الجيش دوراً ـ ليس فقط أصحاب أنصاف المرتبات ـ في مؤامرات الجمهوريين خلال العودة إلى النظام الملكيّ. غير أن جيش سنة 1851 لم يعد قابلاً للمقارنة بجيش الجمهورية الأولى وجيش الإمبراطورية. إنّ محاولة أقلية من مجلس النواب ـ وهو «مقترح المراقبين الماليين» ـ تمييز أنفسهم دستورياً بحق طلب القوة العسكرية باءت بالفشل.

لقد جرى الشروع خلال هذه السنوات في طرح علنيّ لسؤال سيصبح أحد الوساوس المضايقة للجمهورية، إلى حدود أيار/ مايو سنة 1958 وهو التشيّع للجمهورية أو الموالاة للجيش. ويجب ألا يوقعنا حضور عدد مهم، خلال الفترة الممتدّة بين سنة 1848 وسنة 1850، من الضباط السامِين الجمهوريين أو الموالين لهم في وهم، إذ إن الجيش متحدر في إطاراته الأرستقراطية أو البورجوازية من الملكية الأورليانية أو الإمبريالية، والمنتدب في قواعده من الطبقات الريفية أو البروليتارية التي كان لها القليل من الأسباب لتكون مهتمّة بالأيديولوجيا الجمهورية أو الدعاية الجمهوريّة، قد جرى تشكيله بالخصوص وتم تغييره بواسطة أفريقيا. وكان المحيطون بالرئيس، وهم يحضّرون للانقلاب وفق اختيار سان أرنو يقومون بعمل دؤوب لخلق جيش يكون أداة الاستبداد بواسطة إصدار مناشير تتعلّق بـ «روح اللّحمة» و«الطاعة العمياء». وهذه ليست بالمسألة البسيطة، لذا سنعود إليها لاحقاً. وإنّه يصعب جداً التمييز بين ما هو ناجم عن السياسة الداخلية، وما ينتج من «المسألة القومية» لأنّ الأمر متعلّق بالجيش: إهانة دائمة لمعاهدات سنة 1815 ـ ألمح إليها لامارتين في

منشوره الشهير ليوم 4 آذار/ مارس سنة 1848[23] ـ ووعد بـ «الثأر للعَلَم» الذي رغم تطمينات الأمير الرئيس («الإمبراطورية هي السلم»)، أدّيا [الإهانة والوعد] إلى حروب استرداد الهيبة، وستنضاف إلى التوسّع الكولونيالي المتجدّد فالكلّ مختلط ببعضه.

هكذا فإنّ الجمهورية التي بدأت بالتدرّب على الاقتراع العام والحرية وربما الاشتراكية انتهت إلى خيبة في هذه الآمال الثلاثة أو إلى انحراف عنها[24]. إن الاقتراع العام لم يكن قد اختار بونابرت من طريق الاستفتاء فحسب عندما أُعطِيَ من دون حذر فرصة تعيين رئيس الدولة، بل لقد أفرطنا في نسيان أنه قد انتخب أيضاً مجلساً تشريعياً بأغلبية ملكيّة. أمّا الحرية ـ وكانت في البداية حرية الصحافة والتجمّع ـ فإنها لم تعرف الاكتمال إلا في زمن وجيز جداً، فقد وقع تنظيم حقّ التجمّع والاجتماع انطلاقاً من تاريخ 28 تموز/ يوليو 1848 ثمّ تأكّد ذلك، خاصة سنة 1849. ولم تقم الإمبراطورية سنة 1852، ثم سنة 1858، مع قانون الأمن العام، إلا بترسيخ ردّة الفعل هذه.

إن الأحزاب تثير الشبهات، وقد قُدّمت على أنّها شراذم أو متآمرون. والصورة نفسها نلقاها بالنسبة إلى حرية الصحافة: فبداية من 9 آب/ أغسطس سنة 1848 تمّت استعادة العمل بنظام التأمين الذي ألغي في شباط/ فبراير، ثمّ إن قانون 27 تموز/ يوليو سنة 1849 قد أعاد وضع قوانين ملكية تموز موضع تنفيذ، أي النظام

---

(23) Lamartine, «Manifeste aux puissances,» dans: *La politique de Lamartine*, vol. 2, p 19:

«معاهدات 1815 لم تبقَ موجودة من حيث الحق في أعين الجمهورية الفرنسية. ومع ذلك فإن التقسيمات الإقليمية لهذه المعاهدات هي واقع بحيث تم التسليم بها كأساس وكنقطة انطلاق في علاقاتها مع الأمم الأخرى».

(24) بالنسبة إلى المسائل المتعلقة بالمؤسسات، انظر: F. Ponteil, *Les institutions de la France de 1814 à 1870* (Paris: [s. n.], 1966).

twitter @ baghdad_library

الذي يطلق عليه «الاحتياطي»: وحول هذه النقطة ستذهب الإمبراطورية إلى أبعد من ذلك. وهكذا اكتشف الجمهوريون أنّ الاقتراع العام ليس في ذاته شرطاً كافياً للديمقراطية، وأنّ دستوراً متوازناً بصورة جدّية لا قيمة له إذا لم تكن الأغلبية التي تحرّك السلطة التشريعية «جمهورية»، لكن أيضاً، لا الإعلان عن الحقوق الأشدّ اكتمالاً، ولا تنظيم السلطة العامة بكافيين لحلّ الصراعات إذا ما كانت ثمّة قوانين أو مراسيم تستطيع في الميادين المهمة (مثل حياة الأحزاب، والصحافة والتعليم) تعريف الحريات العديدة الأخرى غير مجرّد الحريّة المدنية وتقييدها. إجمالاً، وكما سيقول لويس بلان لاحقاً، لكي تعيش الجمهورية لا يكفي الإعلان عنها وإعطاؤها «لباساً من ورق»: يجب إعطاؤها فرصة ويجب، وعلى الأقلّ في مرحلة أولى، أن ينشّطها جمهوريون في جميع أجهزتها. ولن تنسى جدلية الشكل والمضمون التي قد أفضت إلى الفشل.

الإمبراطورية الثانية أو انتصار العلم

إن الإمبراطورية الثانية هي مرحلة مفتاح لإنها رحم فرنسا الحديثة. إن التجربة التي عاشها الجمهوريون طوال العشرين سنة هذه، على الصعيد السياسي كما هو الشأن على الصعيد الاجتماعي والثقافي ستكون محدّدة وستفسّر - بضرب من ارتداد الصدمة أو قلب المعنى - جزءاً كبيراً من المستقبل.

إن التجربة السياسية معروفة جيّداً، ولا داعي للإلحاح على ذلك[25]. أوّلاً، على الصعيد الدستوري: بتقليد طوعي لمؤسسات

---

(25) انظر: A. Plessis, *De la fête impériale au mur des fédérés 1852-1871* (Paris: Seuil, [s. d.]), *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, vol. 9 (1973), 1976.

الإمبراطورية الأولى أعدّ الأمير الرئيس مستعملاً رجال القانون الخاضعين لأوامره ـ مثل ترولون (Troplong) ـ دستوراً معقّداً انبثق منه في الحقيقة التفوّق الساحق لسلطته الخاصة، سلطة يمارسها فعلياً بمساعدة الوزراء الذين لم يكونوا سوى موظفيه الأمناء، والذين لن يَنفذوا مثلاً إلى المجالس إلى حدود 1860، كلّ هذا معروف جداً، لنتوقّف فقط عند مظهرين مهمين يتمثل أوّلهما في الحطّ من المجلسين السياسيين وتحقيرهما وبالخصوص «الهيكل التشريعي» الذي وقع التخفيض من عدد أعضائه، والذي لا يتكوّن من ممثلين لأنّ الممثّل الحقيقيّ هو الرئيس الذي سيصبح قريباً إمبراطوراً، بل يتكوّن من نواب مكلّفين بمساعدته لا بمحاسبته. كما وقع تقليص عدد دورات انعقاد هذا الهيكل إلى أقصى الحدود وهو لا يستطيع إلا التصديق على مشاريع الحكومة أو رفضها من دون سماعها مباشرة ومناقشتها. ثمّ إن مداولاته لا تذاع للعموم. واحتفاليّة تحريق المنبر سنة 1852 كانت بالفعل رمزيّة للنظام.

أمّا المظهر الثاني ولعلّه الأكثر استحقاقاً للذكر، فهو الأهميّة والهيمنة اللتان أعطاهما النظام إلى أجهزة غير سياسية، بل إداريّة: وفي مقدّمتها مجلس الدولة الذي اعترف له من جديد بدور أساسيّ في المسار التشريعيّ، في حين أنّه مكوّن من موظّفين معيّنين وأنّ للوزراء حقّ الجلوس فيه. وهذه التركيبة السياسية ليست إذاً إلا مظهراً للسمة الإدارية الجليّة للإمبراطورية الثانية. وستكون لنا فرصة الحديث ثانية ـ مع سوتيل (G. Sautel) مثلاً[26] ـ عن مشاكل النزاعات الإدارية: في حين كانت الجمهورية الثانية قد أعطت علناً ورسمياً لمجلس الدولة الذي وقع تجديده (والمكوّن في جزء منه من منتدبين

(26) G. Sautel, *Histoire des institutions publiques depuis la révolution française*, 4 éd. (Paris: [s. n.], 1978).

twitter @ baghdad_library

عبر مناظرة) حقّ البتّ النهائيّ في النزاعات الإدارية بمقتضى قانون 3 آذار/ مارس سنة 1849 وقد أنشئت، قبل ذلك، محكمة النزاعات وعادت الإمبراطورية إلى مبدأ «عدالة التحفّظ». وأصبح اتخاذ القرارات في هذا المجال، من جديد، بيد رئيس الدولة ـ ممثلاً في مجلسه. ويتجلّى التوجّه التسلّطي نفسه، خارج المجال الخاص للدستور، في تنظيم السلطات الإدارية. ومن ذلك سيعيّن رؤساء البلديات من جديد، ولن ينتخبوا وسيدعّم رؤساء المحافظات في مبادراتهم المحليّة بقدر خضوعهم الوحيد لنزوات الحكومة المركزيّة. وإجمالاً، لن تترك الإمبراطورية الثانية فقط ذكرى نظام فرديّ واستبداديّ، بل كذلك ذكرى نظام إداريّ ـ إذ إن عدد الموظّفين قد تضاعف ما بين سنة 1852 وسنة 1870 ـ وبوليسيّ كما سنرى. ومن بين العديد من المؤسسات فإن مؤسستين ستوضحان حقد الجمهوريين المستحقّ: إجبارية القسم والترشّح الرسميّ. لكن بالطبع بقيت يد العلمانية مسلّحة كأفضل ما يكون بواسطة إنشاء وزارة الشرطة سنة 1852، وخاصة بفضل قانون الأمن العام الشهير الصادر يوم 27 شباط/ فبراير 1858 الذي يسمح بإيقاف المعارضين ونفيهم من دون محاكمة حتى لاقترافهم أفعالاً في فترة قديمة جداً.

إنّ سير النظام سيراً بطيئاً ومتردّداً في اتجاه ما أطلق عليه باطلاً الشكل البرلماني عبر حقب متتالية سنة 1859 وسنة 1868 وسنة 1869، وأخيراً سنة 1870، معروف جداً وقد وُصف بما فيه الكفاية. ومع ذلك لنلاحظ، مع ف. بونتاي (F. Ponteil)، أنّ إقامة الاستفتاء الشعبي، والتمسّك به عندما تقتضيه الضرورة حتى النهاية، تحافظ دوماً على هذا الملاذ بين الإمبراطور والشعب، وعلى هذا الرباط المباشر بينهما، وعلى هذا الإجراء في التشريع، وهو بدقّة «علامة الدكتاتورية» التي ستبقى كذلك في الوعي الجمهوريّ إلى يومنا هذا،

بالنسبة إلى بعضهم[27]. ومعلوم أنّه بإقامة هذا النظام رويداً رويداً، وهو نظام ليبرالي، من دون ريب، ونصف برلماني، يكون الإمبراطور، بقطع النظر عن دوافعه، قد نجح في ضمّ الكثير من خصومه، ميسّراً بذلك في ظلّ الإمبراطورية اللقاء، إن لم نقل المزج، بين الليبراليين على الطريقة الأورليانية والجمهوريين الموالين مثل إميل أوليفييه (Émile Ollivier): فـ «الحريات الضرورية» التي عرفها تييه (Thiers) سنة 1864 هي حريات المذهب الأورلياني، وهي «حريات المحدثين» كما عرّفها بنيامين كونستان، حريات سلبية وخاصة، وليست حريات مشاركة في السيادة. لنوضّح الرأي إذاً. لقد انضمّ في نهاية الأمر إلى الإمبراطورية رجلان يستطيعان، أفضل من أوليفييه، الارتقاء بهذا النظام، وهما بريفو بارادول ولابولاي اللّذان كانا، لفترة طويلة، معارضين ليبراليين ولكنهما ليبراليان بإفراط لكي يظلا معارضين. لنحتفظ بهذين الإسمين اللّذين هما الملهمان الحقيقيان لدستور سنة 1875. فالإمبراطورية الليبرالية كانت قد جعلت بالفعل الحريّة المدنيّة مكتملة تقريباً للفرنسيين رغم بقاء بعض التقييدات: قانون الأمن العام لم يلغَ البتة، وطابع الغرامة والكفالة ظلّ ساري المفعول وكان التنازع الإداري يخضع دوماً في نهاية المطاف للمجلس التشريعيّ وكانت الرقابة متواصلة. . . إلخ. لكن الضغط في النهاية قد لان شيئاً ما. بقيت الحرية السياسية في المقابل محدودة جداً، وكانت المركزية الإدارية هي القاعدة.

على أي حال، حتى وإن ظهر الجمهوريون ثانية، انطلاقاً من سنة 1863، كقوّة سياسية متسامح معها، وتحصّلت أحياناً على مقاعد في الهيكل التشريعي، فإنّ ذكرى القمع الماضي والنفي بالنسبة إلى البعض، مثّلت لهم تهديداً شديداً جداً. لهذا السبب، قبل القسم

---

(27) Ponteil, *Les institutions de la France de 1814 à 1870*, pp. 366-370.

twitter @ baghdad_library

الأكبر من الجمهوريين، على الصعيد التكتيكي، خوض كفاح مشترك مع الأورليانيين وحتّى مع المتحزّبين للملوك الشرعيين في سبيل استعادة الحريات البرلمانية، وكذلك من أجل اللامركزية، وما «برنامج نانسي» لسنة 1867 حول اللامركزية إلا مثال على ذلك[28].

هكذا أذعن أغلب الفرنسيين الليبراليين، عشيّة النكبة، لإمبراطورية الشيطان، وهم يعتقدون في قراراتهم، مثل بريفو بارادول ولابولاي، أنّ اسم نظام سياسي وطبيعته أقل أهمية من ممارسته، وأنّ الحرية و«الديمقراطية» يمكن أن تنسجما مع أسرة مالكة. لقد التحق بارادو الليبرالي من أعماقه بأوليفييه، وهو ابن أحد الجمهوريّين الذي اشتغل محافظاً في الجمهورية الثانية، في تجمّع متسامح. وكلاهما يعتقد في سلالة حاكمة حازمة. وقليلون جداً إذاً الجمهوريون الحقيقيون في الهيئة التشريعية الذين يطالبون بهذا النعت المسموح به منذ فترة وجيزة. ذلك لأنّ النظام الإمبريالي، والحقّ يقال، سواء أكان استبدادياً، وقد كان كذلك طيلة ما يزيد على العقد، أم «ليبرالياً» أم حتى «برلمانياً» ـ جزئياً على الأقلّ ـ يطرح عليهم مشكل عقيدة ومنهج مخيف على نحو مختلف عن الملكية أو الأورليانية. أوّلاً، لأنّ الإمبراطورية الأولى لم تكن في الواقع قط مقصاة من قبل ثورة، بل من قبل نكبات عسكريّة عرّضت الأمة أيضاً إلى خطر قليل أو كبير. ومن ثمّ خاصة، لأنّ «الاستبداد» وقوّة السلطة التنفيذيّة الموضوعة في يد رجل واحد ووزرائه، وكذلك التعسّف الإداريّ والبوليسيّ الذي يجسّده قانون الأمن العام في المادّة 75 من دستور السنة الثامنة (للثورة) عبر الترشّح الرسميّ، لم تكن تستند كمثيلاتها الملكيّة المحض إلى نظريّة متعالية تضع السلطة

---

(28) انظر: P. Robiquet, *Discours et opinions de Jules Ferry*, I, appendice, pp. 556-563.

الملكيّة كعناية إلهية فوق السيادة القومية ومجاورة لها: حتى لويس فيليب (Louis Philippe)، ملك الفرنسيين هذا الذي وضعته الثورة على العرش، قد كان يزعم أنّ ذلك من فضل الله. وتستند السلطة المطلقة الإمبرياليّة والاستبداديّة أو «الليبرالية»، عكس ذلك، إلى إحدى العقائد الثوريّة التي جعل منها الجمهوريون محور مذهبهم. إنها السيادة القوميّة بلا ريب، منذ سنة 1791، جرى الدفاع عن فكرة أنّ لويس السادس عشر «ممثّل» الأمة، لكنه ممثّل طبيعيّ، وخارج كلّ نقاش. وعلى العكس من ذلك، فإنّ بونابرت وابن أخيه من بعده اللذين قالا عن نفسيهما إنّهما «ممثلا» الأمة، كانا كذلك، لأنّ الفرنسيين اختاروهما بواسطة تصويت من النمط الاستفتائي، ولهذا السبب فحسب. وبهذا تعبّر السيادة القومية عن نفسها، في هذا النظام، بصورة كاملة حسب الظّاهر. لذا هل يتوجّب على الجمهوريين أن يراجعوا يقينهم حول هذه النقطة؟

بقي في نهاية الأمر عدد غير وفير من الجمهوريّين يرفضون المصالحة. ولقد كانوا خاصة رجالاً مسنّين نسبياً، مثل كيناي ولويس بلان ولودرو رولان أو هوغو الذين لم يغفروا للنظام أحداث الثاني من كانون الأول/ ديسمبر والنفي، ورفضوا العفو العام. وربما لم يكن تأثيرهم السياسي الأكثر مباشرة، غير أن هيبتهم الفكرية، وخاصة الأخلاقية، كانت عظيمة، وسيطبعون الإحساس الجمهوريّ من خلال تشهيرهم بعذابات الحزب المنهزم. وفضلاً على ذلك، لابدّ من ملاحظة أنّه كان للنفي انعكاسات مهمة: أن يسند بالخصوص إلى المنفيين تجربة غريبة، غالباً ما كان يفتقدها فرنسيو فرنسا مثل لويس بلان في إنجلترا، وبارني في سويسرا. وقد كان لكل منهما تجربة مجتمعات سياسية أخرى. هذا الانفتاح، هو فضلاً على ذلك، ظاهرة عامة خلال هذه الحقبة، إذ شهدت ستينيات القرن التاسع عشر لأوّل مرّة، بطريقة معلنة، ظهور تجمّعات سياسية دوليّة ـ الأمميّة الأولى

twitter @ baghdad_library

العماليّة، ورابطة السلم بلوزانا التي ترأسّها بارني، وشارك فيها أغلب من سيؤسسون الجمهوريّة الثالثة[29].

لقد طبعت التجربة السياسية للإمبراطورية الثانية إذاً الجمهوريين بعمق: إنّ شناعة الاقتراع العام والانحراف به، والانقلاب العسكريّ، وإرساء نظام إداريّ في فرنسا، ووسواس الحكم الفرديّ على أساس استفتائيّ ستكون أقوى العلامات. لكن من جهة أخرى، يبدو أنّ ما يظهر من نجاح مادّي للنظام ـ الازدهار الاقتصادي والنموّ الصناعي والمالي ـ يحشد البورجوازية والمزارعين وحتّى الكتل العمّالية: تبعاً لذلك، فإنّ الجمهوريين، وهم يواصلون تأكيد برنامج «راديكاليّ» يلحّ على الحرية السياسية ـ وبالتلميح لكن بوضوح ـ يؤكدون أهمية الشكل السياسي كشرط ضروريّ لحلّ كلّ المشاكل، ومن بينها المشاكل الاجتماعية، فإنهم يقبلون كذلك خوض صراع أكثر حصراً يكونون فيه، من دون اضطراب مفرط، حلفاء الليبراليين للحصول على الأقلّ على توسيع الحريات السياسية أو الشكلية وعلى قبول النظام البرلمانيّ.

ومع ذلك تسجّل المرحلة في مجال المجتمع، وفي مجال الحياة الفكرية، تجديداً أكثر أهمية للأيديولوجيا الجمهوريّة، لا لأنّه يجب المبالغة في تقدير التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية التي تحدث آنذاك ـ كما كنّا نميل كثيراً إلى الاعتقاد في ذلك[30] ـ فهذه التحوّلات لا تمثّل سوى «ثغرات الحداثة» في ميادين، في الجملة محدودة، غير أنها مبشّرة بالمستقبل وحاملة له. إنّ الأمر يتعلق بداهة، بتطوّر الرأسمالية، وبتحوّل الطبقة العمّالية، وبالزيادة النسبية في عددها، وببداية «ثورة النقل» (السكك الحديد والملاحة

(29) انظر: I. Tchernoff, II, pp. 467 sqq.

(30) Plessis, *De la fête impériale au mur des fédérés 1852-1871.*

البحرية)، وببداية التحوّل في عالم الريف ـ انخفاض نسبيّ في السكان، وثراء وتحديث نسبيان. ولم يظهر المشكل الاجتماعي المتعلّق، خاصة بالبروليتاريا، في ظلّ الإمبراطورية الثانية: وكما رأينا، فإنّ الأدب السياسي والاجتماعي للفترة السابقة، قد أوفى بذلك. والأكثر جدّة من ذلك هو المناخ المتشكّل من قيام وعي متقارب يتعلّق بعضه بالشروط الاقتصادية للازدهار الصناعي ـ وفي هذه النقطة بالذات، نجد الفكر السانسيموني جوهريّاً. وقد ترجم أوغست كونت، على صعيد فلسفيّ وروحيّ، إلى حدّ ما، الأهمية الجديدة للتنظيم والتجميع في الإنجازات الاقتصادية، وكشف للعيان أنّ العالم سيتغيّر وفقاً لها. أمّا بعضهم الآخر فيتعلّق بالوضع العمّالي نفسه: روح التجمّع التي كانت موجودة منذ العودة إلى النظام الملكيّ تترجمها في كامل أوروبا مؤسسات جديدة: النقابات المستقبليّة التي تبحث عن نفسها، وتتجمّع على مستوى دوليّ. ومنذ ذلك الوقت سيطرح ـ كما قال ذلك بطريقة مختلفة برودون وماركس ـ إشكال «القدرة السياسية» للطبقات العمّالية، إذ ستتوفر الفرصة للجمهوريين الفرنسيين كي يفكروا في هذه المسألة. أخيراً، ومرافقة لهذه التحولات التقنية والاجتماعية أو سبقاً لها، ستتجرّأ ثورة عظيمة فكريّة وعلمية مؤسسة على تطوّر للعلوم «الدقيقة» ذات الأساس الرياضي والكميائي والفيزيائي، لكن ستتأسّس عمّا قريب على «الثورة» التطوّرية المنسوبة إلى داروين الذي بارتكازه على المنهج التجريبي، ستتجرّأ على إلحاق مجال البيولوجيا بالفكر «الوضعيّ». هكذا تحدّد الوضعية أو العلمويّة روح الحقبة في مناخ حداثة تؤكّده بأكثر حميّة إلى حدّ أن الكنيسة أدانته سنة 1863[31].

---

(31) إنّ أكبر الأحداث بالنسبة إلى الفرنسيين حتى سنة 1895 هي الداروينية والوضعية، وليس «الاشتراكية العلمية» لماركس الذي عُرِفَ إلا في ما بعد.

twitter @ baghdad_library

لقد غيرت كلّ هذه الظروف الجديدة التي جعلتها الصحافة العظيمة الناشئة والفن والأدب شعبيّة (بتهويلها أحياناً) بشدّة التفكير التقليدي للجمهوريين. وكان المشكل الأساسي للجمهوريين، بعد الانقلاب، هو الكشف عن أسباب انحراف الاقتراع العام الذي كان، بمعنىً من المعاني، قد تبرّأ منهم، والتفكير في الوقت نفسه في الشروط العينية وترسيخ المبادئ التي هي مبادئهم. لقد كانوا يبحثون عنها تقليدياً، في الوقت نفسه، في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي (لنفكّر في شروط ديمقراطية فاشيرو). غير أنهم يبحثون عنها أيضاً في النظام الفكري أو «الروحي». وهذا هو الميدان الذي سيبدو في نهاية الأمر أكثر أصالة.

الجمهوريون في نهاية الإمبراطورية الثانية

إنّ نجاح الاستفتاء الذي أخفق في تشجيع جيل بأسره تشجيعاً حقيقياً يجب ألا يؤدّي إلى وهم، فالروح الجمهوريّ في فرنسا، غداة انهيار نظام كانون الأول/ ديسمبر، كان أكثر انتشاراً، وكان «الحزب» أكثر عدداً وأكثر تنظيماً ممّا يمكن اعتقاده. لقد استفاد أوّلاً من أخطاء خصومه: كانت البونابرتية الليبرالية والبرلمانية، كما يدّعي أوليفييه الدفاع عنها، تعدّ تناقضاً في الألفاظ. وكان على الملكيين الدستوريين والبرلمانيين أنفسهم ـ وأشهرهم كان تيبه وعلى الصعيد الفكري بريفو بارادول ولابولاي ـ الاعتراف بأنه يمكن لمقتضياتهم الليبرالية أن تنسجم بشكل جيّد ـ مهما كانت مختزلة في دور رمزيّ تقريباً ـ يلائم الشكل الجمهوري للحكم، ويمثّل هذا دليلاً على أنّ الجمهورية لم تبقَ مفزعة. إذ إن عشرين سنة من المنفى ومن التفكير ومن الدعاية النشيطة، كانت قد سمحت لمختلف تباينات «الحزب» أن تعرّف بنفسها، وأن تزيل الظنون والأحكام المسبقة. وكانت الانتخابات المتكرّرة قد أظهرت قوّة الأفكار الجمهورية وتغلغلها. وقد

سمحت هذه الفترة خاصة بأن يُعرف رجال، جعلت منهم فصاحتهم وموهبتهم وصرامة فكرهم وفعلهم مرشّحين للسلطة، وهم جول سيمون وغامبيتا وفيري من دون احتساب قدماء سنة 1848 مثل غريفي.

يرسم المؤرخون عادة، وبطيب خاطر، الفوارق بين مختلف الاتجاهات الجمهورية لسنة 1869 التي تعلن، حسب رؤيتهم، عن الانقسامات التي ستظهر بعد سنوات عندما سيتسنّى للجمهوريين تولّي السلطة. إذ إن الأقلية الثورية والاشتراكية في أقصى اليسار، من بلانكي إلى دوليكلوز (Delescluze) وفلوران (Flourens)، ثمّ «الراديكاليون» الذين تعارفوا حول برنامج بلفيل (Belleville) لسنة 1869 مع غامبيتا وألفريد ناكيه (Alfred Naquet) ورانك (Ranc) وأنصار «اليسار المغلق» لغريفي وفيري، والموالين للاقتراع العام والمتشبّثين بالمذهب الجمهوريّ، تشبّثهم بحريّة الفكر، و«اليسار المنفتح» الليبرالي والبرلماني. وكلّ هذه الاختلافات مفيدة قطعاً، رغم كونها مصطنعة، ولأنها مؤسسة في معظمها على التكتيك، فإنها لا تتفطّن بشكل جيّد إلى أمور تتعلق بصعيد مذهبيّ وفكريّ. وإنّ محاولة تصنيف من نوع آخر أمر ممكن.

قد يكون ممكناً فعلاً أن نميّز أوّلاً تياراً يمكن وصفه بـ «الروسّويّ» أو الرومنسي: ويجمع على أيّ حال رجال سياسة مثل لودرو رولان ولويس بلان، أو مفكّرين مثل كيناي وميشيليه وهوغو، وكلهم رجال سنة 1848. وفي الواقع، حتى أولئك الذين يجدون إلهامهم وترتيبهم في الذكريات الكبرى للثورة وفي فلسفتها العظيمة. إن بعضهم جورنديون (مثل كيناي) والآخرون دانتونيون (مثل ميشيليه أو ربّما هوغو) أو «يعاقبة»، أي أتباع روبسبيير (مثل لويس بلان)، وهم يعيشون المذهب الجمهوري التنويري العاطفي والعقلي في

twitter @ baghdad_library

الوقت ذاته والمثالي والماسوني والمهتمّ، على مستويات نقيضيّة بإطلاق، بالدين. ومازال هؤلاء الرجال يحلمون سياسياً بديمقراطية مباشرة و«بحكم مباشر للشعب»، وهو ما سيؤدّي كذلك بكيناي في أثناء المناقشات الدستورية سنة 1873 إلى تقديم اقتراحات للتمثيل الخاص «للبلديات» في فرنسا[32].

أمّا التيار الثاني، والذي سأسميه «انتقائيي الحرية»، ويضمّ بعض الجامعيين من أرقى مستوى، وفي بعض الأحيان رجال سياسة مثل فاشيرو، وخاصة جول سيمون، فيتموقع في مستوى آخر. إنها خدعة التاريخ أن يبدو عنوان مجموعة خطابات جول سيمون الصادرة سنة 1868 السياسة الراديكالية، كتلخيص أو إعلان عمّا سيكون لاحقاً «السياسة الراديكالية» لغامبيتا وكليمنصو أو لكومب[33] إن «راديكالية» سيمون ـ رغم أنّ هذا الأخير كان نائباً في المعارضة الجمهورية ـ هي راديكالية فلسفية تتعلّق بالحرية: فهو يطالب ضدّ الإمبراطوية، بالحرية السياسية والفكرية التامة. ويطالب ضدّ الكنيسة الكاثوليكية بحرية البحث والضمير. لكن ضدّ كل اليعقوبيات والاشتراكيات، وحتّى ضدّ السيادة القومية، إن لزم

---

(32) Ed. Quinet, «Discours sur la représentation des villes,» (8 mai 1871), dans: *La république. Conditions de la régénération de la France* (Paris: [s. n.], 1872), pp. 301-310.

(33) لابدّ من الإشارة إلى أن مؤرّخي الراديكالية - وأنا واحد منهم وموريس سور (Maurice Sorre)، في دراسته حول: «Les pères du radicalisme. Expression de la doctrine radicale à la fin du second empire,» *Revue française de science politique* (1951), pp. 481-497.

اقترفوا خطأً جوهريّاً بوضع انتماء جول سيمون إلى تيار «راديكالي» قبل الجمهورية نفسها. وهذا الأخير هو في الواقع «جمهوريّ معتدل بشكل كبير»، كما قال ذلك بنفسه في صياغة معروفة جدّاً.

الأمر، فإنه يطالب كذلك بالحريّة الفردية. وضدّ معاداة الإكليروس يطالب أن يكون المرء مسيحياً أو كاثوليكياً. إنه يرى الحرية في الواجب، ويدافع عن فكرة أنّ القانون الطبيعي يصدر من الله. وهؤلاء الرجال لم يكونوا غير مبالين بالوضع العمّالي، وهم لا يرفضون نوعاً من الاشتراكية الليبرالية أو المسيحيّة. إنهم ـ بوفائهم نوعاً ما لانتقائيّة كوزان ـ يكونون خاصة وبصورة أساسية روحانيين، رغم مطالبتهم لمصلحة الملحدين والماديين بحرية الضمير وحرية التعبير التامّتين، ويقاومون كلّ مساس بالحرية الدينيّة، ويريدون أن تكون الفلسفة التي تدرّسها الدولة روحانيّة، لأنّهم يرون أصل مفهوم الواجب والقانون والحرية في هذه الروحانية فقط. ومن المفيد ملاحظة أنّه إن كان كتاب فاشيرو **الديمقراطية** (*Démocratie*) ـ وهذا العنوان يعني في زمنه من دون شكّ الجمهورية ـ استشرافيّاً بوضوح، ويسعى إلى تحديد الشروط المستقبليّة لهذا النظام، فإنّ أعمال جول سيمون ـ وخاصة الطبعات المختلفة لكتابه **الحريّة**[34] (*La liberté*) ـ لها طابع تاريخيّ مميّز وتبحث بتبحّر وفصاحة مقنعَين عن قلب معنى هذه الحريات في منكرات النظام القديم، وبدرجة أقلّ في منكرات الثورة والإمبراطورية. ولم يكن هؤلاء الجامعيون الروحانيون والليبراليون المحافظون بالتأكيد بفلسفتهم حول الحقّ الطبيعيّ، أقلّ تمذهباً للجمهورية، ولا أكثر رفضاً للاستبداد والملكيّة.

---

(34) ظهر تباعاً: *La liberté de conscience* (1857); *La liberté* (2 vols., 1859); *La liberté civile* (1867); *La liberté politique* (1867); *La liberté de penser* (1869),

عن جول سيمون انظر الدراسة الآتية: Ph. A. Bertocci, *Jules Simon. Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France, 1848-1886* (Columbia-Londres: [n. pb.], 1978).

twitter @ baghdad_library

إن الجمهوريين الأقرب من هؤلاء، لكن في الوقت نفسه المختلفون عنهم بما فيه الكفاية، هم الذين يمكن نعتهم بـ «الكَنْتيين الجدد» أو بـ «النقديين»: فهم أيضاً جامعيون وفلاسفة، وقد ظهروا في الوقت نفسه أكثر توحّداً وأكثر شباباً وأقلّ ارتباطاً بالأورليانيين الليبراليين، ولقد مثّلهم كل من رونوفييه وبارني. وسيكون لهم تأثير مهم في «الآباء المؤسسين» للجمهورية الثالثة، وفي ما بعد في سلالة فلاسفة وجامعيين إلى حدّ آلان، تأثيراً مهماً. لرونوفييه الذي كان له سنة 1869 إنتاج فلسفي غزير وماضي شاب جمهوري متّقد سنة 1848 يبحث بطريقة كَنْت عن الأشكال القبلية الخالصة، وعن الأخلاق الاجتماعية، وعن السياسة في نشاط الفكر، لكن خارج كلّ روحانية وكل إحالة إلى الله[35]. إنّ مؤلفه عن **علم الأخلاق** (*Science de la morale*) يرسم حدود الفردانية، ويكشف الأسس المنطقية للتضامن ـ وكان قد أشاع هذا اللفظ منذ سنة 1848 ـ وأسس كلّ حياة سياسية في المؤسسات الوطنيّة القديمة، أي في الديمقراطيّة المباشرة، وراء العصور المظلمة للمسيحيّة الوسيطة.

أمّا بارني، وهو أيضاً كَنْتيّ شبه حرفيّ، ومؤرّخ فلاسفة القرن

---

(35) حول رونوفييه أفضل تأليفية عامة مازالت دراسة: J. A. Scott, *Republican Ideas and Liberal Tradition in France, 1870-1914* (New York: [n. pb.], 1951), pp. 52-86.

انظر أيضاً: O. Bloch, «Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme,» *La Pensée*, vol. 191 (1977), pp. 3-42, G. Cavallari, *Charles Renouvier, filosofo della liberal-democrazia* (Naples: [n. pb.], 1979); V. Collina, *Plurale filosofico e radicalismo. Saggio sel pensiero politico di Charles Renouvier (1815-1903)* (Bologne: [n. pb.], 1980).

انظر الطبعة الأخيرة: *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* donnée par M. Agulhon dans la coll. «les classiques de la politique».

الثامن عشر ـ لكنّه يكتشف في سنّ متأخّرة كوندورسيه ـ فقد تأمّل الأخلاق العمليّة للديمقراطيّة، وذلك بفضل تجربته السويسريّة قبل أن يكتب سنة 1871 لحساب كوندورسيه وغامبيتا أفضل كتيب جمهوري لذلك الزّمن، ويلخّص بطريقة مثاليّة ومنطقيّة طموحات الجمهوريّة الثالثة وبرنامجها ومستقبلها. إنّ فلسفتهما السياسية مثاليّة بالتأكيد، غير أنّها لائكيّة. وقد جعلا، بوضوح أكثر من سيمون أو فاشيرو، من تهذيب الاقتراع العامّ، مفتاح عقدة نسقهما. ولكن، خلافاً لهما، فقد أضافا إلى فلسفة الحريّة فلسفة مساواة وأضافا ـ باسم الأخوّة أو التضامن ـ فلسفة الغيريّة الجمهوريّة التي لا يمكن أن تأخذ إلا شكل أخلاق.

أمّا التيار الثالث فهو أشدّ أهميّة: وهو تيّار الوضعيّة. ويمكن تسميته تيّار القانونية الجمهوريّة الذي سيحتلّ قريباً المحلّ الأوّل: مع ليتريه على الصعيد الفكريّ وغامبيتا وفيري وبول بيرت على الصعيد السياسي. لكن يجب الإشارة سريعاً ـ وذلك ضدّ كلّ الآراء المسبقة ـ أن غامبيتا وفيري وكليمنصو إلى جانب كونهم رجال سياسة ومقاومين ورجال عمل، فإنهم كذلك مفكّرون، وتقريباً، علماء وفلاسفة أو أنهم منظّرون في السنوات الأخيرة من الإمبراطورية. وسيظلّون كذلك في جزء كبير منها، رغم مشاركتهم المباشرة في السياسة وفي السلطة. وتأثير كونت في هؤلاء، والذي جرى في الغالب بواسطة أتباعه وخاصّة ليتريه، مثبت بشهادات قطعيّة، وهو فوق ذلك سهل التمييز. وسنعاود الحديث عن ذلك قريباً[36]. إنهم يشتركون في لاأدرية معادية للإكليروس، وفي عبادة العلم، وفي يقين بأنّ بالتربية ـ وبالنسبة إلى غامبيتا بالرأي العام المكتسب بدعاية متأنية ومعتدلة ـ

(36) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

twitter @ baghdad_library

يمكن للاقتراع العام، من دون أن يحيد، تأسيس جمهورية قابلة للحياة. إن الكونتية لدى ليتريه، كما هي لدى فيري، قدّمت كذلك فهماً دقيقاً جداً لـ «العصر الصناعي» وللمصالح الاقتصادية، يكون فيه التطور والتجمّع الشرطان الضروريان (مع التربية) لرخاء جميع الطبقات. إنهم كلّهم، بطبيعة الحال، ضدّ الأنظمة الملكيّة وضدّ المذهب القيصري. لكن إذا أمكن توزّعهم بين تقليد يعقوبيّ (بايرا) أو «متسامح» (فيري)، فإنهم ينكرون في كلّ حال، وفي الوقت نفسه، العنف الثوري والاستبداد الشعبيّ. إنهم في انغماسهم في الصراع ضدّ الإمبراطورية، حتى وإن كانت برلمانيّة، مازالوا على الصعيد الدستوري أنصار مجلس موحّد، وأنصار تفوّق السلطة التشريعية ـ غير أن ذلك يبقى في جزء منه نظرياً جداً .

إن الأهمّ في نظري ملاحظة أنّ كلّهم قد استعار من الكونتية فكرة أنّ السلطة الروحيّة هي، بشكل ما، ضروريّة لإرساء جمهورية، في مستوى الفعل «الأخلاقي» ـ وسينتهي كلّهم إلى الانضمام إلى الماسونيّة ـ كما هو الحال على مستوى المؤسسات ـ وكلّهم يريدون أن يجعلوا من المدرسة والجامعة الكنيسة الجديدة.

بيد أنّه لابدّ من الإشارة إلى أنّه كان يوجد تيار آخر مختلف، وقويّ بشكل مختلف، وكان بطبيعة الحال «جمهوريّاً» وورعاً تجاه ذكريات سنة 1793 وسنة 1848، ولكنه، في الواقع، كان يستحقّ نعت «ثوريّ» على نحو أفضل بكثير. وكان هذا التيار يجمع يعاقبة بابوفيين أو هيبرتيين وثوريين محترفين مثل بلانكي أو دوليكلوز. وكنا قد رأينا كذلك، في ظلّ الإمبراطورية، ظهور جنين حزب «عمالي» متّهم نوعاً ما وحقّاً بالاستفادة من تواطؤ السلطة. في الفترة الممتدّة بين سنة 1868 وسنة 1870 تسببت الليبرالية النسبية للنظام في كثرة الاجتماعات التي أشرنا إليها قريباً، حيث أمكن لهذه التيارات أن

تسمع، وليس من دون لبس[37]: لأنّ السلطة عرفت كيف تستعمل عدم الفطنة اللفظية هذه لترعب الرأي وتقمعه. وغداة سنة 1870 كانت *Réveil* وهي جريدة دوليكلوز تمثل بوضوح هذا التيار الجمهوري الثوري. وقد كانت تتصدّى للجمهوريين الذين يرون في الاقتراع العام، وفيه وحده، أداة إرساء الجمهوريّة وتعزيزها. سينفجر هذا التيار في شهر آذار/ مارس سنة 1871 في الكومونة، فيكون بذلك «غروب شمس» أكثر منه «طلوع فجر» كما قال بعضهم[38]، غير أنه سيكون بالخصوص ثورة مسلّحة كررت، في ظروف أشدّ اضطراباً، الخطأ غير المغتفر للجمهوريين ـ وللوضعيين ـ والذي سبق وأن ارتكب سنة 1848، إنّه خطأ التمرّد ضدّ الجمهورية والمخاطرة كذلك مرّة أخرى بإرهاب كامل البلاد لفترة طويلة[39].

---

(37) انظر: Voir A. Dalotel, A. Faure et J.-C. Freiermuble, *Aux origines de la Commune. Le mouvement des réunions publiques à Paris 1868-1870* (Paris: [n. pb.], 1980).

(38) انظر مجموعة 1871: *Jalons pour une histoire de la Commune*, sous la direction de J. Rougerie (Assen: [n. pb.], 1972) (*International Review of Social History*, vol. 17 (1972), pp. 1-2).

(39) في كتابه *Le socialisme et le radicalisme en 1885* في الصفحة 65 ينقل جوريس طرفة بليغة: «هناك كان كليمنصو يحكي لي ولرانك أفضل ما طيّب خاطرَينا حينما كنا نتمشى على رصيف نهر السان، ونتجاذب أطراف الحديث عن المستقبل بعد القضاء على الكومونة بوقت وجيز. وبعدما كانت الانتخابات الأولى الفرعية قد كشفت عن حركة «يسار». «كلّ شيء جرى إنقاذه والإقليم لم ينتَبهْ الخوف».

twitter @ baghdad_library

الفصل الخامس

الجمهورية بحثاً عن المشروعية

النضال المنقوص

إنّ الجمهورية في فرنسا لم يُحالفها الحظّ فعلاً، هكذا قال لويس بلان وقد أصاب. ذلك أنها كانت دوماً تُخنَق في المهد على نحو ما. هكذا كانت نظاماً نموذجياً معارضاً للواقع المَلَكي والإكليروسي الذي كوّن وحده، حتى ذلك الحين، تاريخ البلاد. أمّا مصير فكرة الجمهورية، بعد سنة 1870، وخاصة سنة 1875، فسيكون أمراً آخر تماماً، إذ إن فرنسا كانت تعيش، حتى ذلك الوقت، في ظلّ دستور جمهوريّ. إنّ الرقم المصيري لسنوات الجمهوريّة الأولى والجمهوريّة الثانية سرعان ما سيجري تجاوزه بضرب من المشروعية الجديدة المتولّدة من الزمن، ومن تقادمه، والتي كان عليها، على ما يبدو، أن تنضاف إلى المشروعية القائمة على معقولية الأصول، فقد بدت معجزة الجمهورية **الدائمة** واقعاً قد تحقّق. ومع ذلك، وكما رأينا، سيطول لدى ذوي أكثر الميولات تنوّعاً من الجمهوريين ـ وحتّى لدى زعيم قديم متسلّط مثل كليمنصو ـ الحنينُ إلى جمهورية لمّا تنجز، جمهوريّة يكون إعادة إنشائها أمراً مطروحاً على الدوام، في حين أنّه لم يبقَ، على ما يبدو، يعترض

عليها أحد. ولنحاول التذكير بعجالة بالظّروف الجديدة المؤثّرة آنذاك في الفكر الجمهوريّ، والتي تفسّر جزءاً من هذا الحنين.

يجري هذا النوع من التاريخ على مستويات عديدة. لنلاحظ أوّلاً أنّ هذه الإرادة الدقيقة لكتابة تاريخ وعيشه هي، على الدوام، شغل الجمهوريين الشاغل. سنرى كذلك أنّ فرض دستور جمهوري سنة 1875، بمقابل لابدّ من تقويمه، جرى الإحساس به كبداية لمسار جديد. لقد جرى فهم الأزمة الدستورية المحض ليوم 16 أيار/ مايو سنة 1877 والانتخابات التي تلتها كبداية. وقد بيّنت المراجعات الدستوريّة في سنة 1879 وسنة 1884 أنّ المهمّة لم تتمّ، ومن ثم، وتبعاً لذلك أيضاً، تدرك أهمية مبحث «المراجعة» وذلك سواء تغنّى به جمهوريون يساريّون أو صادره بسرعة يمينيّون بولانجيّون أو قوميّون. وقد كان التحضير لمئويّة الثورة سنة 1899، ثمّ الاحتفال بها حافزاً على القيام بجردٍ لنظام الحكم أو على مقاضاته. وبعد عشر سنوات من ذلك، وضعت فضيحة درايفوس، وظهور يمينيّين جدد بعد «الغزو»، مسألة «الدفاع» عن الجمهوريّة في الصدارة (كتلة اليسار). ومن أجل هذه المسألة أو حولها انتظم، إن لم يكن تأسّس سنة 1901، حزبان من الأحزاب الأساسية، وهما الحزب الراديكالي وحزب التحالف الجمهوريّ، أي مركز اليسار ومركز اليمين. وبدا الفصل من سنة 1901 إلى سنة 1906، بالنسبة إلى بعضهم بمثابة التتمّة، وبالنسبة إلى آخرين بمثابة السابقة لجمهورية هي دوماً مستقبلية. وحتّى بعد الحرب، وبسبب هزيمة اليسار سنة 1919، مازالت فكرة النضال الجمهوري وفكرة «الدفاع»، أو فكرة «الغزو»، تتجلّى أيضاً بوضوح تامّ سنة 1924 إبّان انتخابات «كارتل اليسار» المقدّم دوماً، رغم هذا العنوان الرسميّ، بمثابة تحيين لـ «الحزب الجمهوريّ» القديم والأصيل. ويمكن أن نعتقد أن ذلك هو أفضل

twitter @ baghdad_library

إنجاز، وأنّه بإزاء المسائل الجديدة الناجمة عن الأزمة العالمية ستطفو على السطح الأحزاب الفاشية والشيوعيّة والانشقاقات الجديدة. ونذكر منها على الأقل انشقاق اليسار واليمين. وفي الواقع كان التحالف الانتخابي بين الشيوعيين والاشتراكيين والراديكاليين، الملتئم حول الحدّ الأدنى من برنامج الحكومة المبرم سنة 1936، يسمّى في البداية «جبهة شعبية». لكن ظهرت من جديد وبسرعة شديدة وبشكل لافت - في الواقع منذ بدايات حرب إسبانيا - مسألة الدفاع الجمهوريّ في خطابات مناصري الجبهة الشعبية. وقد كان انتخاب فيشي، على سبيل الذكر، حقّاً - كما ستبيّن ذلك أحداث تموز/ يوليو لسنة 1940، على حدّ قول ليون بلوم (Léon Blum)، «نهاية الجمهوريّة» التي حلّت محلّها، حتى على مستوى العبارات، «دولة فرنسية». كما تعلّقت المسألة المثارة بين ديغول ومخاطبيه سنة 1944، إبّان السيناريو الملتبس ليوم 25 آب/ يوليو في قصر البلدية، فعلاً بإصلاح الجمهورية واستمراريتها أو إقرارها. وسيتسنّى أيضاً للجنرال سنة 1958 التأكيد بأنّه أصلح «الجمهوريّة على صعيد الاسم والأسلحة والقوانين». وباختصار، إنّه في الوقت الذي أمكن فيه الاعتقاد بأنّ مشكل الأسماء قد وَجد حلاً بفعل الزمن المنقضي، وأُسقط بضرب من التقادم، انبثق من جديد إبّان أخطر الأزمات التي عرفتها الأمة، وغذّى خطابها السياسي إلى حدّ وقت قريب جداً، وهو مشكل يمسّ دائماً الوعي بالجمهوريّة أكثر ممّا نعتقد. لم تصبح الجمهورية، في عهود الجمهوريات، الدولة وحسب، هذا الشكل المحايد من تنظيم السلطات، بل بقيت على ما كانت عليه في ظلّ الملكيات وفي ظلّ الإمبراطورية. لقد بقيت علامة حزب، لا علامة إجماع، وعقيدة ومثلاً أعلى، لا واقعاً، ومضموناً سياسياً واجتماعيّاً، وحتّى روحيّاً، لا مجرّد شكل. وأما اليسار المتخلّي، على ما يبدو، عن هذه اللفظة بما أنّه يُدرك ذاته منذ سنة 1901، على الأقلّ، في كلمة «اشتراكي»

الماثلة في بطاقاته، فإنه لا ينسى رغم ذلك الخاصية القديمة لكلمة «جمهوريّ»، ويعرف كيف يضطلع بها في الأوقات المأسويّة. ويمكن لليمين، على الأقلّ منذ سنة 1893، أن يدّعيها وأن يستغلّها، لا بل وأن يتوشّح بها. ويمكنه أن يتركها، على العكس من ذلك، طوعاً بمجرّد أن تتهيّأ له الفرصة. وإنّ تفسير هذا الإصرار في رغبة وضع علامة على استمراريّة تاريخية ذكرناها سابقاً، إذ توجد دلالة، غالباً ما أشرت إليها، في تقديم ساينوبوس البرنامج في هذا الأفق الشمولي ـ الراديكالي والاشتراكي ـ للكارتل سنة 1924.

بيد أنّ المذهب الجمهوريّ الفرنسي سيمرّ، بداية من سنة 1875، بتحوّل مهم مفادُه أنّ الجمهوريّة قد أُرسيت. ولذلك سيكفّ هذا المذهب عن البقاء فحسب بطابعه البرمجيّ، لكي لا نقول اليوتوبيّ مثلما تبيّن ذلك في الفترات السابقة، ليُصبح، في المُقابل، على نحو ما صاحب إرادة وشريكاً، وحتّى منصهراً في نظام الحكم بالشكل الذي هو عليه في النظرية والممارسة. وستكون الجمهوريّة طوال قرن ونيّف ـ مع انقطاع وحيد للدولة الفرنسية في أثناء حكومة فيشي ـ الاسم الوحيد والشكل الرسميّ للحياة السياسية والاجتماعية لفرنسا. وإن تبعات مثل هذا الأمر على المذاهب والأيديولوجيا مهمة. وإنّنا نرى في سبيل الفهم القويم أنّه من الضروريّ التذكير ببعض الظروف التي قد يَطالُها النسيان[1].

---

(1) ليست المسألة هنا تقديم تاريخ الجمهورية، كما أنها ليست إعطاء بيبليوغرافيا تفصيليّة حول هذه الحقبة. من بين من نحيل إليهم في هذا، انظر: J.-M. Mayeur, *Les débuts de la III République: 1871-1898,* nouvelle histoire de la France contemporaine, 10 (Paris: Seuil, 1973); M. Rebérioux, *La république radicale?: 1898-1914*, nouvelle histoire de la France contemporaine; 11 (Paris: Seuil, 1975); J.-P. Azéma et M. Winock, *La troisième république*, coll. «Pluriels» (Paris: Livre de Poche, 1976) (1970); études auxquelles on peut ajouter la grande synthèse de J. =

twitter @ baghdad_library

أصول دستور سنة 1875 وحوادثه المؤسفة

لنبدأ بتناول الميدان الدستوريّ بالتدقيق[2].

عندما سقطت الإمبراطورية في 4 أيلول/ سبتمبر سنة 1870 جرى الإعلان عن «الجمهورية» وفق إجراء بدا وكأنّه طقس من طقوس التنصيب لما له من شبه مع ما حصل في سنة 1848، فقد جرى في قصر البلدية، عقب جملة من الاضطرابات، تأسيس حكومة وقتية تتكوّنُ أساساً من نواب جمهوريين من باريس. لذلك يخطىء من يقول إن كلمة «جمهورية»، في أثناء هذه الظروف، كانت خالية من شحنتها الأيديولوجية أو العاطفية، فلقد كانت فعلاً جمهوريةً لها صفة الجمهوريّة تزعم، تحت اسم «الدفاع الوطني»،

Chastenet, *Histoire de la république* (Paris: [s. n.], 1952-1954), 2 vols. (avec = plusieurs tirages ultérieurs): I: *Naissance et jeunesse*; II: Triomphes et malaises.

بخصوص التاريخ التأمّلي، وهو موضوع هذا الكتاب، ثلاثة مؤلّفات ذات دلالات مخصوصة، ستتسنّى لنا فرصة الحديث عنها مجدّداً: A. Rambaud, *Histoire de la civilisation contemporaine en France*, 3 éd. (Paris: [s. n., s. d.]) (1888); C. Pelletan, «La III République,» dans: *Un siècle et demi d'histoire* (1789-1939), I, Montpellier, 1939, pp. 489-629;

وخاصّة: Ch. Seignobos, *L'évolution de la troisième république (1875-1914)*, dans: E. Lavisse, *Histoire de France contemporaine* (Paris: [s. n.], 1921), VIII (1932),

وبشأن هذا الأخير انظر [ص 280 الهامش 25].

(2) يبقى المؤلّف الأساسي للكاتب M. Delandres, *Histoire constitutionnelle de la France. L'avènement de la troisième république, la constitution de 1875* (Paris: [s. n.], 1937)

ويجب أن نضيف إليه المجموعة التي سبق ذكرها مراراً والمتعلقة بالنصوص الدستورية الأساسيّة وقد قام بها ل. دوغي (L. Duguit) وهوريو، وكاريه دو مالبرغ والتي استعملناها بغزارة. انظر القسم الثاني. مفيد أيضاً الكتاب الكلاسيكي: J.-J. Chevallier, *Histoire des institutions politiques de la France* (Paris: [s. n.], 1952).

إحياء «الخلاص العموميّ» لسنة 1793. إلا أنّ المحاولة لم تكن سوى صورة ساخرة ومؤلمة عن الماضي، واكتملت، رغم أنف غامبيتا، في الإخفاق إذ طالب بسمارك، من أجل التفاوض، بسلطات منظّمة، وبانتخابات لتكوين مجلس نواب تكون مهمّته انتخاب سلطة تنفيذيّة، على رأسها رئيس جمهورية. لكن بما أنّ مجلس النواب يتكوّن من أغلبية مَلَكية، فمن الواضح أن تجد كلمة جمهورية، من جديد، المعنى الأكاديمي لكلمة دولة من دون أن تلتزم بشيء في المستقبل لأنّ المسألة الدستورية هي، على العكس من ذلك، مفتوحة. لقد كانت جمهورية بالفعل ونظام حكم نيابي، لكن يُسيطر عليه، في الواقع، محافظون مشهورون بولائهم للمَلكية الدستورية ـ تييه نفسه ـ ويتمنّى عدد كبير جداً منهم، من دون مواربة، إعادة الأمر إلى ما كان عليه. وليس المطروح هنا تفحّص تفصيليّ لهذه الحقبة الغريبة الممتدّة إلى حين المصادقة على القوانين الدستورية لسنة 1875. ولنشرْ فقط إلى واقعتين: تتمثّل الأولى في هذا التدرّب الإلزامي للجمهورية الذي أطال تعايش أقلية جمهورية ـ كانت تشمل أعظم أسماء «الحزب» مثل غامبيتا وفيري وكليمنصو ولويس بلان وناكيه وكيناي ـ مع أغلبية مَلَكية داخل نظام حكم هجين، لكنه مفارقيّ، حيث يتوجّب على مجلس النواب الذي كان مسيطراً على أرض الواقع (سقوط تييه) أن يساهم بقوّة في جعل البلاد تألف هذه السيطرة. ولابدّ، في مقام ثانٍ، من تسجيل الثروة الهائلة الخاصّة بالتفكير، وبالقضايا ذات النمط الدستوري المتجلّية في أثناء هذه الحقبة، إذ يَفتح الباب أمام التفكير المدفوع إلى أقصاه والمقنع غالباً، في شروط ممارسة مثل هذا النظام واشتغاله كلّ ما كان يُعدّ في فرنسا ضمن السياق السياسي والفكري، والموضوع في حضرة جمهورية واقعية لا تؤدّي إلى الفوضويّة، أو إلى الثورة. وسنرى أنّ جمهوريي التقليد واصلوا طويلاً ـ إلى حدود السنوات 1890، وهو أمر له ما

twitter @ baghdad_library

يفسّره ـ المطالبة بمؤسسات مختلفة جداً عن تلك التي اعتمدت إلى ذلك الوقت. ومن جهة أخرى، هناك أصحاب عقول راجحة ينتمون إلى جيل آخر، مثل كيناي، متبحّرين في العلم أو أصيلين، مثل كولانج أو لابولاي، يحلمون بأمور غريبة جداً عن العادات أو الممارسات الفرنسية. ونعاين، في المقابل، أنّ تدافع الأمور أدّى إلى تقارب وجهة نظر الليبراليين والجمهوريين المعتدلين أو الواقعيين، وحتّى العديد من الراديكاليين بصفة خاصّة، في هذه التصادمات السلمية. وذلك من دون شكّ سبب التسوية المتمثلة في دستور سنة 1875 الذي أمكن أن تقبله الأغلبية في نهاية المطاف. إنّ السمة اللافتة في النهاية، هي الفشل المضاعف للملكيين طوال هذه الفترة. ويشهد على ذلك الفشل التكتيكيّ والشخصيّ على مستوى الطامعين في العرش والضباط السامين العاجزين عن الاتفاق والدال، فوق كلّ شيء، رمزيّاً على أنّ المتحزّبين للملوك الشرعيين كانوا غرباء تماماً عن عمق واقع البلاد ـ مثلما يشهد على ذلك اختيار العلم الأبيض والهزائم السياسية المتكرّرة، وأهميتها أشدّ في حضارة أصبح الرأي فيها بالنسبة إلى الجميع الحكم الوحيد المعترف به أثناء مختلف الانتخابات الجزئية التي جرت من سنة 1871 إلى سنة 1875: الجمهوريون يربحون باستمرار أصواتاً، وهذا ما يفسّر خروج تييه منذ سنة 1873 من حياده وانحيازه إلى صالح جمهوريّة محافظة بالتأكيد، ولكنها قطعيّة. لقد اكتشف الليبراليون والمحافظون أنّ الجمهورية هي النظام الوحيد القادر على ضمان «إقرار السلام» في العقول. ذلك ما كان يقوله كونت وليتراي منذ عشرين سنة خلت. وهذا ما لم ينفِه الجمهوريون، بل أضافوا إليه أنّ الجمهوريّة قادرة أيضاً على التوفيق بين النظام والتقدّم.

إنّ تاريخ القوانين الدستورية لسنة 1875 معروف جداً. إنه، كما نعلم، تاريخ تسوية واعية تماماً بين أغلبية مَلكيّة ضعيفة وأقلية

جمهورية قويّة. لكن تعني التسوية ـ التي فرضها اقتراب موعد تجديد مجلس نواب كانت جدارته الدستورية، في الواقع، أكثر من مريبة ـ وفق ما هو مفروض أنّ الكثير من الملكيين المتحمّسين قبلوا النصوص بتقيّد ذهني، في حين رفضتها حفنة من الجمهوريين الملتفّين حول لويس بلان وماديه دو مونجو (Madier de Montjau). لكن إجمالاً، وبفضل العمل الجذّاب لغامبيتا على سبيل المثال، كوّن جمهوريو المجلس على الدوام الأساسِيَّ من الأغلبيات التي صوّتت، غالباً بفارق بعض الأصوات، وبصوت واحد بالنسبة إلى التعديل الشهير في 30 كانون الثاني/ يناير سنة 1875 والمسمّى بتعديل والون (Wallon) الذي كان يدقّق في شكل انتخاب رئيس الجمهورية، والذي أقحم على عجل الكلمة المقدّسة في النصوص التي كانوا بخلاف ذلك يجهلونها. وكما قيل، في الحال، إنّ القوانين الدستورية لسنة 1875 لا تخلق بأتمّ معنى الكلمة أسلوب حكم جديد: إنها تكتفي بتقنين جمهوريّةَ واقعٍ كانت تشتغل منذ سقوط تييه (لقد تمّت مثلاً المصادقة على حكمِ سبعة أعوام لصالح ماكماهون (Mac-Mahon) يوم 20 تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1873) مع إضافة تدقيقات في ما يخصّ علاقات السلطات، وكما سنرى إرساء مجلس نواب ثانٍ. وثمّة أمر نريد أن ننبّه إليه بشدّة، ويتمثّل في الخاصية المحافظة للغاية، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، والذرائعية للدستور الجمهوري الذي شهدته فرنسا، وهو الوحيد القابل للبقاء. لقد تناول السلطات كما كانت في الواقع وفي الممارسة منذ ثلاثة أرباع القرن، ومن دون اختلاق أيّ لفظ وأيّ جهاز. وثمّة ابتكارات مؤسساتيّة، وهي مهمة جداً على مدى بعيد (مثل تلك المتعلّقة بمجلس الدولة) نتجت من مجرّد قوانين، حتى أنها غير عضويّة، خارج المجال الدستوريّ. من جهة أخرى، إن جرى تحكيم مجلس الثلاثين الشهير في البداية في

twitter @ baghdad_library

العديد من المشاريع ذات المصدر الحكوميّ - مشروع دوفور - تييه (Dufaure-Thiers) بتاريخ 19 أيار/ مايو سنة 1873[3]، ومشروع بروغلي (Broglie) في 15 أيار/ مايو سنة 1874 - فقد كانت، في مجرى المناقشة، مشاريع وتعديلات متأتّية من مجموع المجلس، وغلّبت الشخصيات التي تفوّقت في القيام بأدوارها مثل والون ولابولاي، لكن أيضاً في الكواليس مثل غامبيتا وتييه. وكما لاحظ إيسمان، فإننا سنستمع لمدّة طويلة أيضاً إلى جمهوريين، وإلى ملكيين، يتحدّثون بلغة الشجب عن «التنازلات» و«المفاوضات» التي تصدّرت ولادة النظام[4]، لكن هذا ذكرى عصر آخر، لأنّه سرعان ما لم يتسنَّ لأحد أن يعتقد أن دستور سنة 1875 قد فتح حقّاً الباب أمام المَلَكية. بيد أنّه بالإمكان أن نسعى بالفعل في تحليل محتوى هذا التوافق (التنازل) شريطة أن نتذكّر مقتفين آثار شارل لوفيفر منذ سنة 1882[5]، ثمّ إيسمان، أنّ ما يمكن تسميته الأسس «الملكيّة» لهذه النصوص ناتج فقط من بطء انتشار النظام البرلماني في فرنسا، بصفته المعارض للتجارب التسلّطية للإمبراطورية.

---

(3) انظر L. Girard, «Une constitution mort-née: Le projet de loi sur les pouvoirs publics de mai 1873,» dans: *Études européennes. Mélanges offerts à V.-L. Tapié* (Paris: [s. n.], 1973), pp. 533-545.

(4) A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 2, p. 25.

(5) Ch. Lefebvre, *Étude sur les lois constitutionnelles de 1875* (Paris: [s. n.], 1882), pp. 22 sq.:

«كانت الجمهوريّة في أثناء السنة III [. . .] تعرف المجلسين من دون مسؤولية الوزراء [في حين أنّ] جمهورية 48 [. . .] كانت لها مسؤولية الوزراء من دون المجلسين»، وبالفعل «ما كان يراد هو النظام البرلماني ولتفسير أو تطوير روح الدستور حول هذه النقطة يجب معرفة كيفيّة التعلّق بأمثلة 1814 و1830، وأفضل منهما مثالا إنجلترا وبلجيكا».

الرئاسة ومجلس الشيوخ

تنظّم نصوص سنة 1875 شكلياً سلطتين فحسب، سلطة تشريعية موكولة إلى مجلسين وسلطة تنفيذيّة ـ الكلمة تسلّلت في قانون 25 شباط/ فبراير[6] ـ موكولة إلى رئيس الجمهورية ووزرائه. ولا يقال شيء عن السلطة القضائيّة، التي جرى قبول تنظيمها في واقع فرنسا. ولا يوجد أيّ إعلان مبادئ يعرّف نظام الحكم القائم. لكن يظهر بوضوح عبر النصوص أن الأمر يتعلّق بنظام حكم برلمانيّ، أي بهذا الأسلوب من الحكم المرتبط عبر كلّ التقليد السياسي الأوروبيّ بالأنظمة المَلكية الدستوريّة. ويتكوّن هذا النظام من رئيس دولة يتمتّع مبدئيّاً بسلطات مهمة (ستكون موضوع حديث لاحق)، ولئن لم يكن يتمتّع بها طوال حياته وبالوراثة، فإنّه على الأقلّ يتمتّع بتفويض طويل المدى، ومن برلمان مُكوّن من مجلسين يتحدران معاً، وهذا صحيح، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، من انتخاب عام. وأخيراً من وزراء متضامنين في المسؤولية أمام البرلمان، في حين أن رئيس الدولة غير مسؤول أمامه. ولابدّ من التسليم ـ مع بارني وناكيه ولويس بلان والمتشدّدين ـ أن ذلك النموذج بعيد جداً عن كلّ السنن الجمهوريّة، فالرئيس هو في الواقع «ملك دون تاج»، والديمقراطية المباشرة غائبة غياباً تامّاً لأنّ الشعب يفتقر إلى أقلّ سلطة تشريعيّة، حتى في ما يتعلّق بالمسائل الدستوريّة، ويتميّز هذا النموذج أخيراً بحضور مجلسين، إذاً مجلس أعلى ـ مجلس الشيوخ ـ وقد كان أحد أكثر النقاط جدلاً. وإذا أضفنا إلى ذلك أنّه بإمكان رئيس الجمهورية، مبدئيّاً، حلّ المجلس (مع موافقة مجلس الشيوخ، هذا صحيح). وإذا ما أضفنا أيضاً أنّ

---

(6) قانون 25 شباط/ فبراير 1875، المادة 3: «رئيس الجمهورية يقترح القوانين معاً مع أعضاء المجلسين، ويراقب ويضمن التنفيذ» (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 291; J. Godechot, *Les constitutions*, p. 331).

twitter @ baghdad_library

الدستور، بصَمْته، يعترف بالوحدة التصالحية بين الكنيسة والدولة، ويسلّم صراحة بوجود الله[7]، فإنّه من الممكن الاعتقاد، مع بعضهم، بأن الجمهوريين قد اشتروا بثمن باهظ جداً الاعتراف الرسميّ بكلمة.

بيد أنّه لابدّ من الاعتراف بأنّ تييه وغامبيتا لم تكن تعوزهما الحجج لتبرير الثقة المتعقّلة في الجمهوريين، وحملهم على قبول المصالحة (وذلك حتى من دون ترقّب التغييرات السياسية التي قادت، أثناء عقد من الزمن، الجمهوريين إلى السيطرة على روح هذه الهيئات وتعديلها بعمق). هل يوجد على رأس الدولة ملك دون تاج؟ ربّما ذلك صحيح. لكن البرلمان هو الذي انتخبه. والأمر الحاسم هو، مع اعتبار خطأ سنة 1848، وضع السلطة التنفيذية بين يدي السلطة التشريعيّة. هل مجلس الشيوخ مجلس أعلى؟ نعم لكنه متحدر من الانتخاب العام: إذ من بين 300 سيناتور، فإن خمسة وسبعون منهم «غير قابلين للعزل» يعيّنهم مباشرة مجلس النواب. وأمّا البقيّة، وهم 225 فينتخبهم الناخبون من المقاطعات، ويشملون بعدد محدود جداً نواب المجالس البلديّة. وتكمن عبقريّة غامبيتا في كوْنِه فَهم أن أسلوب الحكم هذا، وهو بعيد جداً في الواقع عن مقاصد آبائه المزعومين وهم الأورلينيّون لابولاي ودو بروغلي ووالون، يشجّع بشدّة في نهاية المطاف الانتخاب العام في المجلسين. وسيتوقّف كلّ شيء، في الواقع على الأغلبية البرلمانية ـ إذاً الانتخابية ـ التي ستحرّكه: سيكون تقريباً جمهوريّاً بمنتهى الكمال شريطة أن ينتصر

---

(7) انظر قانون 16 تموز/ يوليو 1875 حول صلاة السلطات العمومية. المادة 1: «الأحد الذي يعقب العودة يتوجّه إلى الله بصلوات عمومية في الكنائس والمعابد طلباً لعونه على أعمال المجلسين (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 294; J. Godechot, *Les constitutions*, p. 334).

نلاحظ أنّ هذه الفقرة قد حذفها قانون 14 آب/ أغسطس 1884، المادة الرابعة.

الجمهوريون في عيون البلد. إذاً كان النظام الجديد تمثيلياً بوضوح (حتى أنّه لم يكن سوى هذا) من دون مخاطر اغتصاب الكلمة، وما تعنيه من قبل شخص ما، كما جرى في ظلّ جماعة بونابرت. لقد كان يسلّم تسليماً تامّاً بجزء كامل من المكاسب التي أعقبت الثورة، ولا يتجشّم مشقّة إعلانها، معتبراً إياها، من المسلّمات: ذلك مثل السيادة الوطنية، وعلى الأقلّ، في أحد معانيها الذي سنتناوله بالنقاش، وهو الفصل بين السلطات. وقد كان بالإمكان أن يسير كل ذلك بسهولة في الاتجاه الذي يرغب فيه الجمهوريون. وفي النهاية تمثّلت إحدى السمات اللافتة لقوانين سنة 1875 في جعل إجراءات مراجعتها سهلة للغاية وفي وضعها كلّها بين أيدي المجالس، ذلك رغم أنّ المستقبل كان يبدو منفتحاً. غير أن اللّبس في هذه النقطة كان عظيماً. لقد كان الملكيون هم الذين يلحّون على جعل المراجعة سهلة، لأنهم مازالوا يأملون في عودة محتملة إلى ما كان. وأمّا الجمهوريون فقد كان يحدوهم أمل في استعمالها لتصحيح ما يمكن أن يتضمّنه الدستور من نزعة دينية إكليروسية ومحافظة أو مَلَكيّة.

لقد كان المستقبل بالفعل منفتحاً، إذ زادت مدّة الحكم ـ تراوحت من سنة 1875 إلى سنة 1940 ـ على مدّة دوام، أيّ نظام حكم آخر لفرنسا المعاصرة. وتماثل «الحزب» الجمهوريّ ـ المجمّع لأغلّب الاشتراكيين والراديكاليين ولقسط كبير من المعتدلين ـ مع النظام حسب الشكل الذي كان يشتغل عليه بين سنة 1890 (إثر التجمّع) وسنة 1930 تماثلاً شبه تام. وانبعث ثانية تقليد متجذّر تجذّراً عميقاً بين سنة 1946 وسنة 1958 رغم إرادة مؤلّفي الدستور الجديد. وجرت ممارسات سياسية قريبة قرابة شديدة من ممارسات الجمهورية الثالثة، ذلك رغم **الاستمرارية** السياسية الثابتة في أثناء الفترة التي امتدّت من سنة 1875 ـ أو على الأصحّ من سنة 1877 ـ إلى سنة 1958، أي على امتداد أكثر من ثمانين سنة.

twitter @ baghdad_library

ويعني ذلك أيضاً أنّ هذا الدستور أيضاً القليل الهيبة إلى أقصى الحدود، سرعان ما سيعرف قواعد تطبيق، هي لو شئنا عُرْف، سيجعل التطبيق مختلفاً جداً في الواقع عن المبادئ التي يؤكّدها، وعن المقاصد المتخفّية لواضعيه. ولا يتعلّق الأمر أبداً، وبطبيعة الحال، باغتصاب حرفيّ للنصوص التي ستُستحضر دائماً وتُناقش علناً، بل بتأويل **سياسي** لها ينتهي إلى أن يخلق، في إطار دستور، ممارسة دستورية تدعمها وثائق كانت تمثّل ضرباً من «الدستور غير المكتوب». ولنحاول رسم الخطوط الأساسيّة من دون ادّعاء الأصالة.

لكلّ مقام مقال: لنرى أوّلاً التعديلات الشكلية الطارئة على الدستور يومي 21 حزيران/ يونيو سنة 1879 و14 آب/ أغسطس سنة 1884. وفي الحالتين، كان الأمر يتعلق بالتأكيد بقوّة، في شكل الدستور بالذات، على خاصيته الجمهورية: أعيد كرسيّ الحكومة بواسطة التعديل الأوّل إلى باريس. وأمّا التعديل الثاني فقد كان أكثر أهمية، إذ أبطل الصلوات العموميّة، وجعل تعديل تركيبة مجلس الشيوخ ممكناً ـ إنها نهاية الذين لا يقبلون العزل ـ ووضع الشكل الجمهوريّ للحكم خارج متناول كل محاولة مراجعة، ومنع أفراد العائلات التي ملكت فرنسا من الترشّح للرئاسة.

إنّ الخاصيّة الدينيّة والرمزيّة لهذه التعديلات مدهشة[8]. وفي المقابل كانت لها نتائج سياسية مهمة وقد نجحت أوديل رودال[9] (Odile Rudelle) منذ وقت قريب في الإشارة إليها. بالنسبة إلى الجمهوريين الذين بيدهم السلطة ـ مثل فيري ـ على هذه التعديلات

(8) لنترك جانباً قانون 10 آب/ أغسطس 1926 وهو ذو طابع مالي فقط.

(9) O. Rudelle, *Aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France républicaine: La république absolue 1870-1889* (Paris: Presses de la Sorbonne, 1982).

أن تسمح بإقامة جمهورية «مفتوحة»، أي جمهوريّة تسمح بأن يحلّ داخلها حزبان كبيران، أو تكتّلان وأن يتداولا عند الاقتضاء على ممارسة السلطة، على غرار الطريقة الإنجليزية تقريباً، ويعني ذلك أنّ على اليمين منذ ذلك الحين التخلّي مستقبلاً عن البقاء خارج نظام الحكم. وقد كان ذلك، بالنسبة إليهم، وسيلة للعثور من جديد على الوحدة القومية المفقودة منذ قرن. وفي الحدّ الأقصى، كما سنرى، كانوا يتمنّون أن يمتدّ «الحزب الجمهوريّ» إلى حدود الأمة ذاتها، الأمر الذي قد يسمح بتكوين توافق واسع في الوسط ـ متمحور حول وسط يسار ـ بإيواء المعارضتين المتطرّفتين (مثيري القلاقل من اليمين والثائرين من اليسار) والتقليل من شأنهما، وذلك بمزيج من الصلابة ومن التنازلات الذكيّة ومن **التقدّميّة** الحكيمة.

غير أن التعديلات الناشئة من الممارسة السياسية مهمة على نحو آخر، وتتعلّق بحقول ثلاثة: **أوّلاً** دور رئيس الجمهورية وسلطاته. **وثانياً** دور مجلس الشيوخ وسلطاته المتعلّقة، خاصّة بإسقاط الحكومات. **وأخيراً** صعود سلطة أمر واقع ـ رئاسة مجلس ـ مرتبطة بإنشاء «حكومة ديوان» أو «مذهب برلماني على الشاكلة الفرنسية» الذي سيصبح واقع النظام نفسه.

غالباً ما يُقدَّم رئيس الجمهورية الثالثة كمجرّد إناء صينيّ، أي «عضو لا فائدة منه، كالبرستات»، وفق عبارة كليمنصو الوقحة، أو «رئيس دولة ليس برئيس، وهو دون دولة» كما يقول ديغول.

هذا مجمل الصورة الخاطئة جزئيّاً كما تبرهن على ذلك أحدث التحليلات التاريخية في ميدان السياسة الخارجية خاصة[10]. الصحيح

---

(10) انظر: J.-B. Duroselle, «La politique extérieure de la III république - ses traits originaux,» dans: *Le centenaire de la III république*, pp. 130-140. =

twitter @ baghdad_library

هو أنّ سلسلة من الأزمات السياسية والدستورية الدقيقة، على مراحل متنوعة ـ سنوات 1877 و1894 و1924 ـ أدّت إلى اختبارات للقوّة كان على الرؤساء دوماً التنازل في أثناءها أمام البرلمان، وربّما أمام الرأي العام. لنلاحظ أنّ الأمر كان كذلك كلّما أرادوا أن يطرحوا على نحو ما رسمياً مسألة مضمون سلطاتهم لأنّ نظام الحكم كان يتهيأ لتأثيرهم الفعلي شريطة أن يكون متكتّماً وعملياً. الكلّ بالفعل يستمدّ أصله من أزمة 16 أيار/ مايو ومن نصر الجمهوريين في الانتخاب العام الذي تلاها، وبعد «خضوع» ماكماهون و«استقالته» سنة 1879.

إنّ حلّ الرئيس لمجلس النواب، يوم 16 أيار/ مايو سنة 1877 غالباً ما كان مأسوفاً عليه، لأنّه أبعد نهائياً، في ظلّ الجمهورية الثالثة على الأقلّ، هذا الإجراء رغم تمام شرعيته، والمعمول به والحائز عامة على الرضى في إنجلترا، والمدوّن صراحة في الدستور(11). إنّ في ذلك نسياناً للظّروف السياسية الخاصة جداً بهذا الانقلاب الشرعي. ولم يكن النزاع بين مجلس النواب (بأغلبية جمهوريّة) والوزارة (جول سيمون)، بل كان نزاعاً بين رئيس بحاشية مازالت مَلَكيّة يسيطر عليها الحنين إلى الماضي، وأغلبية جمهورية كانت تتحدّاها دسائسُ البابويّة المتطرّفة، وتدخّلُ الأساقفة في السياسة الخارجية (بخصوص المسألة الرومانية). وعزل الرئيس وزارة حائزة على ثقة الأغلبية، لأنّه وجدها مفرطة في فتورها تجاه الراديكاليين، مع أنّها «جمهورية بعمق ومحافظة بعمق». واستعاض عنها بوزارة

= لكن بعد النظر في: Ch. Seignobos, «La signification historique des élections françaises de 1928,» *L'Année politique française et étrangère* (juillet 1928) (Études de politique et d'histoire (Paris: [s. n.], 1934), p. 316).

(11) قانون 25 شباط/ فبراير 1875، المادة 5: «يستطيع رئيس الجمهورية، بموافقة مجلس الشيوخ، حلّ مجلس النواب قبل نهاية مدة نيابته القانونية» (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 291; J. Godechot, *Les constitutions*, p. 332).

قتال رفض المجلس، بطبيعة الحال، منحها ثقتَه. وحلّ الرئيس مجلس النواب بموافقة مجلس الشيوخ. وكان طوال القضيّة يعرض «مسؤولياته عن البلد» التي وضعها في مقابل المسؤوليات أمام مكتب رئيس المجلس، وقد دفع من ذاته في الحملة الانتخابية ـ التي جرى تأخيرها إلى أقصى حدّ. ويجب ألا ننسى كذلك الجو المفرط في أخلاقيته لوزارة بروغلي، حيث نقل وزير الداخلية بوفيه (Buffet)، أو أقال عددا كبيراً من الموظفين، كما يجب عدم نسيان انبعاث الترشح الرسميّ. ويجب التذكّر أخيراً أن انتصار الجمهوريين في انتخابات نهاية تشرين الثاني/ نوفمبر لا يُؤدّي بالرئيس إلى «الخضوع» في الحال، وأنّه يسعى في تكوين وزارات موظّفين يُتكلّم فيها، وليس عن غير حقّ، عن استعمال القوّة وعن حالة طوارئ معلنة: وباختصار إن الانقلاب الدستوري معرّض جداً إلى التحوّل إلى انقلاب عسكريّ. ولن تسوّى الأزمة إلا مع الوزارة الثانية، وزارة دوفور (Dufaure) ومع الرسالة التي بعث بها ماكماهون في 14 كانون الأول/ ديسمبر: «أسَّس دستور سنة 1875 جمهورية برلمانية مُنشئاً لامسؤوليّتي، في حين أنّه أسّس المسؤوليّة التضامنيّة والفردية للوزراء». ولئن كانت المحاولة خرقاء، ولئن لم يكن الناس الذين يحيونها ـ بروغلي وماكماهون نفسه ودوكاز (Decazes) ـ فعليّاً رجال الانقلاب، فذلك لا يمنع من أن كلّ ذلك لم يكن بالعبث في تحسّب الجمهوريين[12]. إنّ التقليد الإستوريوغرافيّ والسياسي الذي جعل من يوم 16 أيار/ مايو تهديداً بانقلاب عسكريّ

---

(12) بعد 16 أيار/ مايو كان يخشى من انقلاب عسكريّ. العديد من الضباط الجمهوريين - من بينهم الرائد آرثر لابوردير (Arthur Labordère) ـ نشروا احتجاجات شديدة: انظر Louis Blanc, «La république. Ce qu'elle est et ce qu'elle doit faire pour vaincre ses ennemis» (Conférence à Marseille du 21 septembre 1879), dans: *Discours politiques* (Paris: [s. n.], 1882), p. 367.

twitter @ baghdad_library

والذي ربطه بحقّ الحلّ ليس إذاً كلّه بالأمر الباطل. أن تكون النتائج مهمة وفي أعين العديد من المحافظين كارثية فتلك مسألة أخرى. وفعلاً، إنّ النتيجة الأولى البديهية هي أن تقصى من الممارسة الجمهورية الفرنسية ممارسة أيّ ضرب من الحلّ: يعني أنّها جعلت الآلية، التي أصبحت منذ منتصف القرن التاسع عشر، وبأشكال مغالطيّة، إحدى الدواليب الأساسيّة والمقبولة تماماً من النظام البرلمانيّ البريطانيّ غريبة عن قانوننا العام. ليس هذا مقام المناقشة التفصيليّة للطبيعة الدقيقة للحلّ الذي من النمط البريطاني، ولا للتأويل المطابق نوعاً ما والذي صاغه الكتّاب السياسيون أو السياسيون الفرنسيون في أثناء هذه الحقبة. ولن يطرح السؤال من جديد بشكل قيّم إلا في أثناء الجمهورية الرابعة. لكن الواقع هو أنّه لا وجود في ظلّ الجمهوريّة لأيّ رئيس جمهوريّة، لكن أيضاً ـ وهذا أعظم أهمية ـ لا وجود لأيّ رئيس مجلس، وجد نفسه في أقلية، أراد استعمالها كوسيلة منظّمة للخروج من أزمة أو استطاع ذلك. غير أنه، وهذا صحيح، لم يجرِ قط إلغاء نصّ الدستور الذي يُسند هذا الحقّ إلى الرئيس. ومن المفيد جداً ملاحظة أنّ فيري في أثناء مراقبته لمراجعة سنة 1884 رفض اقتراحاً في هذا الاتجاه، وأنّه استعاد سنة 1889 في مشروع خطاب أساسيّ بالنسبة إلى مذهبه وموضّح جداً لمفهوم «حكومة جمهوريّة»، مديحاً مثيراً جداً وطويلاً جداً لحقّ الحلّ «وحده الشكل الجدّي والناجع والعمليّ لدعوة الشعب»[13].

---

(13) Rudelle, *Aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France républicaine: La république absolue 1870-1889*, p. 242.

نلاحظ أنّ راديكالياً أصيلاً وهو لانوسان قد أشاد أيضاً بالحلّ على الطريقة الإنجليزية كوسيلة للتخفيض من عدم الاستقرار الوزاري في كتابه: *La république démocratique* (Paris: [s. n.], 1897), p. 135.

ومهما يكن من أمر فإنّ يوم 16 أيار/ مايو كان حاسماً بالنسبة إلى الدور المقبل لرئيس الجمهوريّة. لقد أفضى في الواقع إلى طرد (مُؤجَّل) للرئيس. وهل يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى نظام كان يحتوي على الميزة الحاسمة لانتخاب رئيس الدولة بواسطة البرلمان؟ سيقوم الرؤساء المتعاقبون على الجمهوريّة الثالثة وفق المزاج والموهبة بدور ناجع، على نحو ما، تارة في السياسة الداخلية (غريفي الذي عرف جيّداً كيف «يخنق» غامبيتا) وطوراً في السياسة الخارجيّة (لوبيه وبوانكاريه): لن يدينوا ذلك، كما سيقول بوانكاريه بوضوح إلا «للسلطة الأخلاقية التي قد تُمكِّنُهم منها تجربتهم مع الناس ومعرفتهم بهم وخدماتهم»، وليس للمؤسسات[14]. وفي الواقع أُجبر ثلاثة رؤساء بالقوّة على الاستقالة، لأنهم أرادوا، بشكل أو بآخر، استرداد بعض السلطات التي تركها لهم الدستور في حين أن العرف منعهم منها، مثل غريفي سنة 1887 وكازمير بريبه سنة 1894 وخاصّة أ. ميلران (A. Millerand) سنة 1924. إلا أنّ مثال فيري الذي يبعد أربعين سنة عن مثال كليمنصو سنة 1917 يدلان معاً على أنّ مفهوم الحكومة القويّة ليس متعارضاً في شيء مع التقليد الجمهوريّ رغم أنّها تجد دوماً معارضين على يسار «الحزب». لكن من يوم 16 أيار/ مايو إلى فترة ميلران يترافق الخطاب المتعلّق بالسلطة التنفيذية وبضرورة تقليص عدد الأزمات الوزاريّة، على الدوام، مع موجة معاداة للبرلمانية تشتمّ منها، في نهاية الأمر، رائحة عداء للجمهوريّة. لقد مرّ بولانجيه من هناك ـ لكن ببساطة لأن جماعة بونابرت قد شتّتوا مجالس، ولأنّ مارشالاً نبيلاً وزيادة على ذلك خبيثاً، قد حلّ مجلس النواب، لا لكي يفسح حقّاً الفرصة أمام

(14) انظر *Le Temps* بتاريخ 9 آب/ أغسطس 1920 (ذكره: A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 2, p. 229).

twitter @ baghdad_library

البلاد لتحكيم غير متحيّز، بل لمحاولةِ فرضٍ بديلٍ أقلّيةٍ يحرّكها الحنين إلى عصر آخر. وعلى أيّ حال، يمكن البحث عن الكرسيّ الفعليّ للسلطة، في ظل الجمهورية الثالثة، بالتناوب في رئاسة المجلس أو في مجلس النواب ـ فهو لم يعد في قصر الإليزيه.

إنّ السمة الجوهرية الثانية لدستور سنة 1875 هي تكوين مجلس ثانٍ، أي مجلس الشيوخ[15]. لقد كان التقليد الجمهوريّ أيضاً منقسماً حول هذه النقطة، تيّار مسيطر منذ سنة 1848 مع الإمبراطورية ويدافع دوماً عن مبدأ المجلس الوحيد. لا نبحث مع ذلك عمّا يعبّر عنه في برنامج بلفيل الذي يتنزّل عنوة في إطار نظام الحكم الإمبراطوري، وإنّما بعد سنة 1870 دافع الجناح اليساري للحزب الجمهوريّ، مع تباينات حذرة، عن المبدأ القديم: هذا هو حال بارني ـ المعبّر يقيناً عن وجهة نظر غامبيتا ـ وناكيه أو كلاماجيران[16] (Clamageran). لقد كان لويس بلان أكثر حذراً، وكان يتكلّم «عن» مجالس محتملة[17]. وفي المقابل كان العديد من الجمهوريين القريبين جداً منذ تاريخ حديث، والحق يقال، من التقليد الأورليانيّ يدافعون في الوقت نفسه عن فكرة جمهورية معتدلة ومحافظة بطبيعتها تكون فيها السلطة التشريعية مقسّمة بين مجلسين. تلك هي آراء بارتيليمي سان هيلار أو لابولاي[18] اللّذين يلتحقان هنا بما ورد في كتب فكتور دو

---

(15) انظر الكتاب الأساسي J.-P. Marichy, *La deuxième chambre dans la vie politique française depuis 1875* (Paris: [s. n.], 1969).

(16) انظر مثلاً: J. Barni, *Manuel républicain* (Paris: [s. n.], 1872); J.-J. Clamageran, *La France républicaine* (Paris: [s. n.], 1873); A. Naquet, *La république radicale* (Paris: [s. n.], 1873).

(17) Louis Blanc, *Histoire de la constitution de 1875* (Paris: [s. n.], 1882).

(18) J. Barthélemy-Saint-Hilaire, *la démocratie française* (Paris: [s. n.], 1874); =

بروغلي وريفو بارادو[19] الشهيرة. وهنا أيضاً تعلّقت المصالحةُ بين الجمهوريين والملكيّين بأسلوب انتخاب الشيوخ، وتبعاً لذلك بالدور الذي سيمارسه حقّاً مجلس الشيوخ. لقد كان الملكيون يريدون أن يجعلوا منه الواقي لنزعة المحافظة وللوجاهات: إنّ مشاريعهم (بروغلي) كانت ترتئي إذاً شيوخ قانون أو شيوخاً بتعيين من الرئيس. وأمّا الشيوخ المُنتَخبون فسيضاعفون من تأثير الوجاهات. إنّ الجمهوريين الذين أرادوا بإملاء من مذهبهم ـ كما يبيّن ذلك تعديل دوبرا المصوّت عليه في البداية والمرفوض لاحقاً ـ أن يجري تعيين أعضاء مجلس الشيوخ عبر الانتخاب العام وافقوا على أقلية لا تقبل العزل من قبل أعضاء المجلس ـ لكن يقوم مجلس النواب بتسميتها ـ وعلى أغلبية يختارها الناخبون بالاقتراع العام، بما في ذلك نواب البلديات. وتمثّلت عبقرية غامبيتا، مرّة أخرى، في فهمه قبل أصدقائه وضدّ خصومه أنّه، إن أصبحت فرنسا الريفيّة في مجموعها، مثلما سمح بتوقّعه القانون البلدي الذي جرى التصويت عليه في 2 آب/ أغسطس سنة 1875 جمهوريّة، فلن يكون مجلس الشيوخ في النهاية سوى انعكاساً لهذا التأرجح بأن لا يمثّل هذا «المجلس العظيم بلديات فرنسا» فحسب، كما يقول، بل يمثّل البلد الجمهوريّ. وفي المقابل، فإنّ الجمهوريين بحصولهم على الأساسيّ، كانوا يقبلون إعطاء مجلس الشيوخ حقّ التحكيم في حال الحلّ. إنّ مراجعة سنة

E. Laboulaye, *Esquisse d'une constitution républicaine suivie d'un projet de constitution* (Paris: [s. n.], 1872). =

(19) Duc De Broglie, *Vues sur le gouvernement de la France*, 2 éd., Paris (1870), 1872.

طبع الكتاب بأعداد قليلة سنة 1861 وصادره البوليس في المطبعة، ولم ينشر إلا سنة 1870.

twitter @ baghdad_library

1884 التي قبل بها فيري رفعت عن الميدان الدستوريّ تثبيت أسلوب انتخاب مجلس الشيوخ الذي جرى ضبطه بقانون 9 كانون الأول/ ديسمبر سنة 1884، والذي من تبعاته إلغاء خطّة الشيوخ غير القابلين للعزل، وإكساب نواب البلديات المتوسّطة، في الهيئة الانتخابية، تأثيراً كبيراً على صعيد الممارسة. وسيواصل العديد من الجمهوريين من دون شكّ المطالبة دورياً بإلغاء المجلس الثاني أو بتعديله: فبقدر ما كان يقينهم في ذلك ضعيفاً، فقد فازوا كذلك بالأغلبيّة. لقد صار مجلس الشيوخ إذاً عنصراً مقبولاً تماماً من الدستور ولسنوات طويلة.

تفسر هذه الاعتبارات الدستوريّة بشكل خاصّ، والتي تُضاف إليها تطوّرات سياسية سنتناولها لاحقاً، بدرجة كافية الدور الذي سيمارسه، في الواقع كما في التقليد السياسي الجمهوريّ، هذا المجلس الثاني الذي طالما ناقشه الجمهوريون من حيث المبدأ. لقد أحرز الجمهوريون، عكس ما توقّعه المَلَكيُون، الأغلبية في مجلس الشيوخ منذ سنة 1877، كما مثّل الراديكاليون في ما بعد الأغلبية المطلقة. ولا يمكن للمجلس الأعلى منذ ذلك الوقت أن يكون عقبة **سياسية** في وجه النظام مثلما كان يحلم خطأً مؤيّدوه الملكيّون. وعلى العكس من ذلك، وكما كان يتوقّع غامبيتا وفيري، سيكون هذا المجلس قلعة النظام وسيُتبيّن ذلك في فترة بانما وفضيحة درايفوس. لكن أيّ دور كان له في الممارسة؟ إن لمجلس الشيوخ، على صعيد دستوريّ، سلطة شبه مطلقة في التعطيل بواسطة جميع الإجراءات، وضدّ كلّ التدابير ما عدا قانون (أو قوانين: سنرى ذلك) الماليّة الذي تكون فيه المبادرة فقط لمجلس النواب الذي من واجبه المصادقة في الآجال المتوقّعة. وفي الحقيقة، فإنّ مجلس الشيوخ ـ الجمهوريّ، لكن الريفيّ والمحافظ من حيث تركيبته ـ سيمارس تاريخياً، وبالتحديد في المجال المالي والضريبيّ والاقتصادي والاجتماعي وبأكثر ما يكون

من الاستمراريّة، الحقّ في «الممانعة» الذي سبق وأن شرحه[20] جوزيف بارتيليمي (Joseph-Barthélemy). وكما قيل، فمن الإجحاف تحميله كامل المسؤوليّة، لأنّ مجلس النواب غالباً ما كان يرفض، بضرب من النفاق، إجراءً «مقدّماً»، ديمقراطيّاً كان أو ديماغوجيّاً، إلا بعد أن يعرف حقّ المعرفة أنّه سيجري وأده لمدّة طويلة في مجلس الشيوخ. ويوجد احتجاج طويل المدى من اليسار والوسط، وحتّى من راديكاليي بداية القرن، ضدّ هذا الامتياز الواقعي - مثل لانوسان سنة 1896. ذلك ما يفسّر الاحتياطات التي سيتّخذها أعضاء الجمعيّة التأسيسيّة سنة 1946 لتحاشي هذا الحصار. غير أن امتيازات مجلس الشيوخ ذهبت إلى أبعد من ذلك، فقد انسحبت وزارة تيرار (Tirard) سنة 1890 بعد تصويت معارض لها من قبل مجلس الشيوخ، إذ لم يجرِ الاحتراس من ذلك. وعلى نقيض ذلك، أجبر مجلس الشيوخ سنة 1896 أوّل وزارة راديكالية متجانسة على الانسحاب، بسبب الامتناع في ثلاث مناسبات متتالية عن المصادقة على قروض مدغشقر، وهي وزارة بورجوا التي جعلت من الضريبة التدريجيّة على الدخل جواد معركتها باسم مذهب تضامن جرى تقديمه بشكل مشهديّ، وعليه أسّس المذهب الراديكالي آمالاً عظيمة كما سنرى ذلك لاحقاً. بيد أنّ مجلس الشيوخ اعترض على هذا المقترح. وقد قام بورجوا، الذي كان من الصعب عليه أن يقاوم بسابقة ستكون لها نتائج مهمة في وقت متأخّر جدّاً: بين سنة 1919 وسنة 1940، هذا ما ذكّر به فرانسوا غوغل (François Goguel) مراراً، سيُسقط مجلس

---

(20) Joseph-Barthélemy, *Le gouvernement de la France. Tableau des institutions politiques, administratives et judiciaires de la France contemporaine* (Paris: [s. n.], 1919).

twitter @ baghdad_library

الشيوخ خمس وزارات، أبرزها وزارتا بلوم[21] الأولى والثانية. وليس من نفل القول أن نلاحظ مع ذلك أنّه أسقط أيضاً حكومات من اليمين، وذلك لأسباب سياسية تتمثّل في أنّه شكّ في خروجها عن الصيغة الراهنة دوماً حول «التجمّع الجمهوريّ». هكذا كان مجلس الشيوخ، مثل مجلس النواب، متمتّعاً بحقّ إسقاط الحكومات. غير أن جزءاً من الرأي العام كان ينازعه هذا الحقّ. وقد كان رجال القانون الأكثر تأييداً لدستور سنة 1875، مثل إيسمان، يرفضونه قطعيّاً[22]. لنذكر السابقة اللافتة، والتي قام بها فيري نفسه عندما رفض مجلس الشيوخ بنده السابع الشهير، فبدلاً من أن ينسحب طبّق هذا البند بأمر. ولا يمنع هذا أنّه أمام تكرّر الأحداث، مثل بيانات الوزراء المعنيين الأكثر علنيّة، انتهى حقّ مجلس الشيوخ في أن يكون حقيقة.

وفي النهاية ثمّة واقعة أخيرة تستحقّ الانتباه من وجهة نظر دستوريّة دقيقة. إن بعض الخطابات السياسية ـ أكثرها جلاء خطاب ديشانيل (Deschanel)، المنشور بعد موته في *Le Temps* يوم 14 حزيران/ يونيو سنة 1922 ـ راق لها أن تقدّم صورة بشيء من الرعب عن «سلطة جديدة» انبثقت تقريباً تلقائيّاً رغم نصّية الدستور و«ابتلعت كلّ شيء»، أي رئاسة المجلس. وتكمن قيمة النصّ في دعابته غير المقصودة[23]. ومن البديهي جداً أن

---

(21) انظر: Fr. Goguel et A. Gresser, *La politique en France*, coll. «U» (Paris: A. Colin, 1964), p. 189.

(22) A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 2, pp. 273 sqq.

(23) خطاب أعدّه ديشانيل للرّد على استجواب مجلس الشيوخ له: «سلطة غير مسجّلة في القانون، رئاسة المجلس ابتلعت رويداً رويداً كلّ السلطات الأخرى. حطمها جميعاً وشلّها =

هذا النصّ يحمل أثر حقبته، وأنّه يلمّح إلى المناهج الشخصية لحكومة النمِر المسنّ. وفي الحقبة نفسها وضع بوانكاريه نفسه الأشياء في نصابها بكثير من الهدوء. وبذلك لابدّ من التمييز بين شيئين مختلفين جدّاً. مع الطمس السياسي لرئيس الجمهوريّة إثر يوم 16 أيار/ مايو، فمن المؤكّد أنّ الرئاسة والإدارة الفعلية للديوان عادت، في الوقائع أوّلاً، ثمّ في حرفية النصوص الترتيبيّة ذاتها، إلى رئيس مجلس، ووزير مكلّف باختيار زملائه وقيادتهم، وبتنسيق عملهم المتضامن دستوريّاً. وبالفعل، فإنّ هذا الجهاز، لا يتوقّعه الدستور. وهو يتمتّن شيئاً فشيئاً خاصة، والحقّ يقال، بدءاً من حرب سنة 1914 بفضل بعث أجهزة مخصوصة. أمانة عامّة للحكومة، وكتابات متنوّعة أو كتابات دولة، أعلن عنها ليون بلوم[24] لا تفضي إلا ببطء شديد إلى أن تُبرز، سنة 1936، وظيفة تمارس لأوّل مرّة خارج كلّ مصلحة وزاريّة. لكن يتعلّق الأمر هناك بمشكل من نوع إداريّ أكثر منه سياسي، فمن الذي لا يلاحظ بالفعل أنها مسألة ثانوية، مادامت مسؤولية الوزارة أمام المجلس كاملة، وهو قادر على قلبها في كلّ لحظة؟ لا وجود هنا إلا لترجمة صارخة لواقعة أنّ السلطة التنفيذيّة في ظلّ الجمهوريّة الثالثة، كادت تكون كلّها في أيدي الديوان. وأمّا رئيس الجمهوريّة فقد كان يمسك بشبحها بين يديه.

= كلّها، رئاسة الجمهورية، رئاسة المجلسين والوزراء...» cité par A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, vol. 2, p. 252, n. 85.

(24) L. Blum, *La réforme gouvernementale* (Paris: [s. n.], 1936).
(لكن الأثر كتب في وقت مبكّر جدّاً).

twitter @ baghdad_library

المشاكل السياسية الكبرى: «يجب على الجمهوريّة أن تكون حكومة»

سنرتكب خطأ جسيماً لو حصرنا تناول إسهامات الجمهوريّة الثالثة في الأيديولوجيا الجمهوريّة ضمن اعتبارات دستوريّة ضيّقة. إنّ للممارسات السياسية اعتباراً أكبر من القواعد، مكتوبة كانت أو عرفيّة. وفي ما أبعد من الممارسات، لابدّ من اعتبار المحتوى الفعلي ـ النتائج إن شئنا ـ للنقاشات وللممارسة الخفيّة للسياسة. إنّ مثل هذه الدراسات التي انطلق فيها علم السياسة على نحو واسع ـ داخل تقليد سيغفريد (Siegfried) وغوغل ـ تحلّ، في جزء كبير، قراءة من النوع الوظيفي أو البنيوي، محلّ قراءة قانونية ـ تاريخية تقليديّة. سأتقيّد الآن بإحصاء بعض الوقائع الكبرى جداً والمراحل المثيرة للانتباه من حيث تبعاتها على التراث الأيديولوجي للجمهوريين الفرنسيين، حتى لو استدعى الأمر أن أركّز خارج ذلك على العديد من النقاط التي أراها جوهريّة.

إنّ سبراً إستوريوغرافياً كفيل بأن يوضّح لنا ذلك. لقد كتب جمهوريون تباعاً، أو تناوباً، تاريخهم الخاص في ظلّ الجمهوريّة الثالثة بأنماط ثلاثة مختلفة. سآخذ من النمط الأول مثالاً مميّزاً وهو كتاب ألفريد رامبو (1888) وعنوانه *L'histoire de la civilisation contemporaine en France*، وهو حساب ختامي وموثوق به حول المذهب الذي سينعت، عن صواب أو بإجحاف، بالانتهازي. وفي هذا الكتاب يظهر أنّ الدستور نموذجُ توازن تكمن قيمتُه خاصة في الضمانات التي يقدّمها للحريّة. إذ إن الاقتراع هو لأوّل مرّة كلّ مجمّع وشامل ومباشر وحرّ. إنّه في الوقت ذاته حقّ ووظيفة: فالناخب له واجبات تجاه الأمة وماضيها وحاضرها. إنّ الجمهوريّة، المقامة حقّاً منذ زمن وجيز، قد ضمنت في كلّ المجالات أقصى

الحريات المدنيّة والشخصية، وخاضت النضال من أجل العلمانية، وأسست تعليماً للجميع وطوّرته، وضمنت الرخاء الاقتصادي، ومنحت الطبقات العاملة مزايا كثيرة، هذه الطبقات التي من واجبها أن تعتني بها على نحو خاص بمقتضى قانون العدد في الديمقراطية. وعلينا ألا ننخدع بذلك، فهذا الكتيب بقلم شخص مخلص لفيري، وصاحب فهم عصريّ جداً للتاريخ، له وزن ثقيل جداً من وجهة نظر مذهبية وهو يعبّر ـ من دون أن نطرق مع ذلك البعد المعياري السياسي ـ عن مذهب شديد التماسك كان يمثّل الأمل العظيم «لانتهازيي» الحكومة من سنة 1879 إلى سنة 1885. وسنعثر على أهمّ ركائزه، أيضاً بعد ذلك بكثير، لدى منديس فرانس مثلاً. غير أنه من المفيد الآن ملاحظة المكانة التي يوليها هذا الكتاب للمسائل الدينية والفلسفية والفكريّة.

أمّا النوع الثاني فتمثّله مرّة أخرى تمام التمثيل مجموعة أعمال ساينوبوس[25].

---

(25) كان شارل ساينوبوس مع فكتور لانغلوا (Victor Langlois) الهدف المحبّذ لهُجَناء «التاريخ الجديد» نمط 1929 - المسمّى «مدرسة الحوليات». لكن انظر من الآن التأهيل الحذر للانغلوا من قبل لوغوف (J. Le Goff)، في مقدّمة إعادة طبع C.-V. Langlois, *La vie en France au Moyen Âge* (Genève: [s. n.], 1981), pp. I-XXI

في إطار التاريخ السياسي والأيديولوجي والتأملي الذي هو مهمّتي في كتابي هذا. ولا عجب أن أعمال ساينوبوس العديدة المخصصة للجمهورية أفادتني كثيراً، بل إنها ألهمتني. عند قراءته من كثب نتفطّن إلى أنّه أعدّ نفسه جيّداً - بفضل قناعاته السياسية والفلسفية، وكذلك بفضل عمله المتروّي والملتزم بالراديكالية - إلى منظور عام للتاريخ. ومع ذلك، فقد كان يرى على نقيض العديد بأنه لا يتوجّب بسط الشكوك والتأملات المنهجيّة والاختيارات في الساحة العامة. ورغم ذلك فقد أفصح بشدّة - ودائماً تحت الضغط - عن تصوراته حول صلات التاريخ بالفلسفة وحول الماركسية ومسائل عديدة أخرى: ثمّة إذاً فائدة كبرى في الاطلاع على مجموع مقالاته (cité études) Paris, 1934 ,*Études de politique et d'histoire* =

twitter @ baghdad_library

كان لجمهوريي الفترة الممتدة من سنة 1871 إلى سنة 1879 ـ الذين بَتَرت الكومونةُ، وللأسف، جناحَهم العمّالي ـ من دون شكّ فضلُ إنشاء الجمهوريّة وفتحها، أي جعلها ذات أغلبية. لقد كانوا بالتأكيد المؤتمنين على تحقيق أكبر جزء من برنامجها السياسي الليبرالي والديمقراطيّ(26)، ويتمثّل في الحريّة التامة للصحافة وحرية الاجتماع، وانتخاب المجلس البلدي لرؤساء البلديات وإجبارية التعليم الابتدائيّ ومجانيّته ولائكيّته والمساواة في الخدمة العسكريّة (المطبّقة فقط سنة 1899 وشعارها «لينصرف الكهنة حاملين حقائبهم على ظهورهم»!)، ويُعترف لهؤلاء الجمهوريين أيضاً بإعلانهم النضال ضدّ القوى المعادية للديمقراطية اللائكية. أمّا بقيّة النص، فهي انعطاف عليم وماهر على مسألة واحدة، وهي الانقسام السريع للحزب الجمهوري، لسوء حظّه، إلى شقّين ظلا دوماً نفسيهما بتسميات مختلفة: «انتهازيون» عازمون على تأخير كل الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، و«راديكاليون» ثمّ راديكاليون ـ اشتراكيون، وحدهم مخلصون للبرنامج **الحقيقي**، لأنّهم كانوا يقبلون هذه الإصلاحات. ومع كلّ انقسام يجد الحزب الجمهوريّ نفسه خاسراً وينتصر المحافظون

= التي سأستعملها بكثرة في ما يلي. وحول سوء الفهم المعتاد لمدرسة الحوليات بخصوص «المؤرّخين الوضعيين»، انظر: C.-O. Carbonnel, «L'histoire dite positiviste en France,» *Romantisme* (1978), pp. 173-185 - en particulier p. 182.

وبوصفه وضعياً أعلن ساينوبوس تكوين «علم اجتماعيّ»، يكون كما هو الحال مع كونت، أداة العمل السياسي وهدفه. ونفى فقط أن يكون في متناول تقنيات التاريخ وحدها (انظر بشأن كونت A. Comte, «Les conditions pratiques de la recherche des causes dans le travail historique,» [1907], *Études*, pp. 53 sqq).

(26) Ch. Seignobos, «Histoire du parti républicain,» dans: *La politique républicaine*, p. 27.

القدامى (بأيّ اسم كان). وفي المقابل عندما يتوحّد هذا الحزب يكون حكمه قويّاً وجيّداً. والشرّ مأتاه أنّ بعض الجمهوريين ـ «راديكاليَي» سنة 1869 القديمين، وهما غامبيتا وفيري، ثم الراديكاليين غير الاشتراكيين ـ ينقسمون، أو على الأصح ينسون عند بلوغهم السلطة قناعاتهم السابقة، ويكونون مستعدّين للتحّالف مع يمين ليس في العمق جمهوريّاً. ولا شكّ في أنّ الولادة المتجدّدة لمختلف الأحزاب الاشتراكية والثورية علَناً، تطرح، بداية من سنة 1880 عدّة مشاكل[27] وجدت، لحسن الحظّ، حلاً مع ظهور اشتراكية برلمانية لا تقبل، دون التنكّر إلى المبادئ الجماعويّة، التوصّل إلى الحلول إلا بواسطة الاقتراع العام ـ ويمكننا أن نستشهد على ذلك بخطاب ميلران في سان مانديه (Saint-Mandé) الذي يتجسّد في عمل جوريس داخل وفد اليساريين إلى حدود سنة 1904. إن كانت مثل هذه الآلية غير وظيفيّة على نحو دائم ـ أي إن انقسم اليسار باسم «كتلة» ـ فإنّ المسؤوليّات قد جرى فضحها بشدّة: سواء تعلّق الأمر بمسؤوليات الراديكاليين الذين انتهى نصفهم دائماً تقريباً إلى رفض الإصلاحات المسجّلة في برنامجهم، أو تعلّق بمسؤوليّات الاشتراكيين الملزمين عبر انتمائهم العالمي برفض النزعة الإصلاحية، لكي يقال عنهم إنهم ثوريون ويُلزمهم بالقطع مع الحكومات البورجوازيّة[28].

يجب ألا ننخدع بشأن هذا الاستذكار التاريخيّ. لأنّ ساينوبوس لم يكن مكلّفاً، في هذا الكتيب، إلا بالتاريخ السياسي للحزب الجمهوريّ. أمّا في مؤلّفه الضخم، حول **تطوّر الجمهوريّة الثالثة**

---

(27) المصدر نفسه، ص 36.

(28) المصدر نفسه، ص 45.

twitter @ baghdad_library

L'évolution de la troisième république، فإنّه يولي، على العكس من ذلك، المسائل الاقتصادية والاجتماعيّة نصيبها الذي تستحقّه. وصحيح أيضاً أنّ المسائل العظمى التي كانت تقسّم الفرنسيين (والجمهوريين) أو توحّدهم لا تتعلّق إلا بطريقة غير مباشرة بهذه المسائل الاقتصادية أو الاجتماعية التي كان الجميع يتطارحونها بالتأكيد، لكن في المقام الثاني.

إنّه صحيح تمام الصحّة (وليصغِ القارئ لكلامي جيّداً) أنّ المشاكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة مارست في الواقع دوراً تمييزيّاً أساسيّاً، إذ إنّ حكومات الجمهوريّة الثالثة وبرلماناتها أنتجت، عكس ما يقال، تشريعاً عظيماً، وعملاً معتبراً في هذه المجالات. وليس أقلّ تأكيداً أن يكون ذلك، بشكل عامّ جدّاً، في اتجاه تنظيم الرأسماليّة والمصالح الاقتصاديّة والفلاحيّة والصناعيّة أو الماليّة. وتتمّ الإشارة إلى هذه المشاكل في أحسن ركن من برامج شتّى الأحزاب. وصحيح أيضاً أنّ النقاش القارّ بين الراديكاليّين أوّلاً، ثمّ الاشتراكيين من بعدهم، وبقيّة الجمهوريّين قد تعلّق، في أغلب الأحيان، بمسائل في صميم الاقتصاد، ونخصّ بالذكر مسألة المِلْكيّة وتدخّلات الدولة. وثمّة مسائل أخرى تناقش باستمرار مثل السكك الحديد، والاتجاه الحمائي، والأسواق الكولونياليّة، وتنظيم حقّ الإضراب، والنقابات، وتحسين ظروف الشغالين. وبطبيعة الحال، فإنّ الأمور تسارعت بعد الحرب العالميّة الأولى، وخاصّة في ثلاثينيات القرن العشرين. وبديهيّاً أن توجد، بإزاء البرامج الاشتراكيّة أو التشريكيّة، ممانعة سلبيّة أو حتى نشيطة جداً من قبل قسم كبير من عملاء «الحزب الجمهوريّ» المتكوّن، بطبيعة الحال، من مالكين عقاريّين أو من بورجوازيّين. وليس أقلّ بداهة من ذلك أن تنتج المنظومة السياسية الليبراليّة، التي بإعطائها منحة

للانتخاب المنظّم وللبورجوازيّة في ما يتعلّق بالشخصيّات السياسية، تعطيلاً معيّناً، وهو إن لم يمنع وجود حركة تشريع «اجتماعيّ»، فقد أبطأها على الأقلّ. ومن المعلوم أن هذه الحركة نشأت، في وقت سابق، في بلدان أخرى من أوروبا. وسنتناول مُجدّداً، على صعيد أيديولوجيّ، مسألة المساواة، والروابط بين الجمهوريّة والاشتراكيّة[29].

لكنّ هل أنّ الأساسيّ يكمن بالفعل هناك؟ لو اعتبرنا النقاشات البرلمانيّة الكبرى التي طبعت، في ظلّ الجمهوريّة الثالثة حتى نهاية سنة 1940، الحكومات الأكثر نشاطاً وأهميّة ـ وبدقّة تلك التي يضعها ساينوبوس في المقدّمة لأنها تزامنت عموماً مع فترة استقرار وزاريّ ونشاط كبير ـ ولو ذكرنا كذلك الحركات السياسية العظمى التي تركت اسمها في التاريخ، للاحظنا أنّ المسائل المثارة أو الأفعال المنجزة التي تركت في الوعي الجمعيّ الذكرى الأعمق، تتعلّق، بشكل يكاد يكون حصرياً، بمشاكل أخرى، وهي مشاكل **سياسية** ودينية أو روحيّة، أو كذلك بمشكل السياسة الخارجيّة في معناها الأساسي. ونقصد دور فرنسا، أو مسائل الحرب والسلم.

تُرَدُّ البرهنة كلّها تقريباً إلى تعدادٍ سنحاول القيام به بشكل مختصر وسريع جدّاً:

أ ـ الجمهوريّون في الحكومة والحكومة الجمهوريّة (1879-1884).

لقد تمثّلت المسائل الجوهريّة في هذه الفترة في مراجعة

---

(29) بشأن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجمهورية الثالثة، راجع الأعمال الحديثة لبوفييه (J. Bouvier) وروبيريو (M. Rebérioux) وبروست وجويلار (J. Juillard)، وغيرهم.

twitter @ baghdad_library

الدستور في اتّجاه جمهوريّ[30]، والقانون الانتخابي[31]، والهجمة اللائكيّة الأولى بالنسبة إلى التعليم الابتدائي، وتنظيم التعليم، وإرساء الحريّات الأساسيّة، (الصحافة، والنقابات، والبلديّات). غير أن المسألة التي لا حدّ لتعقيدها والمتعلّقة بالـ «حكومة» الجمهوريّة هي أيضاً جوهريّة تتعلّق بالروابط مع الإدارة (فيري ورؤساء المحافظات والقضاة)، وكما سنرى، بطبيعة الحال، النظام البرلماني المأمول في فرنسا وبتوازنه. لكن من دون نسيان ـ ما يوجد في خلفيّة اللّوحة ـ السياسة الخارجيّة: هنالك يكمن، كما هو معلوم، المقصد العظيم لغامبيتا، وكذلك لفيري على صعيد آخر، وهو تعلّة سقوط ثانيهما.

ب ـ إنّ الأزمة البولانجية هي كذلك إلى حدّ ما أزمة سياسية باستمرار: إنها الهجمة الأولى ضد الاتّجاه البرلمانيّ في ذاته، وهي نابعة من داخل الإطار الجمهوريّ. وتتراءى كرجع صدى لمشكل التمسّك بالجيش. ويطرح هنا مشكل يتعلّق بدور الاقتراع العام وقيمته، ولكنّنا نجد أيضاً مشكل الحرب والسلم. وتظهر مجدّداً قلاقل المَلَكيين ورجال الدين ضدّ النظام. وأن يبرُز، فضلاً عن ذلك، بهذه المناسبة «يمين بروليتاري» وقومية تحريفيّة وعنصريّة في الأوساط الاشتراكية، فذلك هو الدليل ذاته على أنّ المسائل السياسية ـ على مستوى العبارة الواعية ـ ذات أولويّة.

ج ـ يبدو أنّ تغيّر السجلّ في اتّجاه مشاكل الاقتصاد والمجتمع قد ظهر، بين سنة 1890 وسنة 1895، مع الانتهازيّين الذين يُمثّلون «طريقة ثانية» في السلطة، ومع النهضة الاشتراكيّة وبدايات الماركسيّة والموجة الفوضويّة. غير أن «الفضيحة» التي اكتست أهمّية بين سنة 1895 وسنة 1900، والتي كادت تجرُّ البلد نحو حرب أهليّة، أبرزت

(30) [ص 267].

(31) انظر الفصل العاشر.

للعيان من جديد قطيعات أخلاقيّة وفكريّة وسياسية بالمعنى التام للكلمة (دور الجيش ومكانته في الدولة، العدالة. .. إلخ) وبيّنت أنّ أعمق الوقفات تقع حول هذه المسائل. وستنبثق من ذلك في الوقت نفسه تكتّلات سياسية غريبة (والدك هو الوريث الروحي لفيري، وهو الذي يرسّخ، وينشّط كتلة اليسار التي يشارك فيها الاشتراكيّون) ونتيجة فرنسية نموذجية هي الفصل.

د ـ إنّ الفترة المتراوحة بين سنة 1906 وسنة 1914 هي، حسب الظاهر، استثناء لهذه القاعدة: رغم أنّ الكتلة تواصل الحياة في النظريّة حتى سنة 1909، فإنّ الاشتراكيين الذين من المفترض أن يرفضوا التحالف مع الراديكاليين قد تحالفوا فعلاً معهم، وذلك على مستوى انتخابي على الأقلّ، ولم يريدوا بتأثير من جوريس أن يمتنعوا، على أيّ حال، عن العمل، أي عن الدعم البرلماني عند الاقتضاء ـ ثمّة نزاعات جديدة رأت النور. وقد بلغت أقصى درجات العنف، وهي مختلفة جداً عن تلك التي عرفتها العقود المنصرمة، وهي مشكل الحقّ النقابي وحقّ الموظّفين في الإضراب وموجة الإضرابات شبه الثوريّة التي أخمدها كليمنصو. ونعرف النقاشات الكبرى التي دارت حول كلّ هذه النقاط، والتي وضعت كليمنصو وجوريس وجهاً لوجه. لقد بيّنت تأويلات حديثة أيضاً إلى أيّ حدّ ترتسم على الأطراف، خلف سياسة بريان (Briand) التي في ظاهرها متقلّبة ومهدّئة، محاولات مصالحة بين الأحزاب والطبقات حول معطيات اجتماعية جديدة (المشاركة) تبدو بالفعل عصريّة[32]. صحيح إننا نُسجّل في أثناء هذه الحقبة مثلاً عودة إلى البيانات المبدئيّة

---

(32) انظر: M.-G. Dezès, «Participation et démocratie sociale: L'expérience Briand de 1909,» *Le mouvement social* (avril-juin 1974) (cité d'après M. Rebérioux, *La république radicale*, p. 141).

twitter @ baghdad_library

(المتناقضة غالباً) حول المشاكل الاقتصادية (التدخّل أو عدم التدخّل) والاجتماعية (الملكيّة، والنزعة الجماعويّة. .. إلخ) في المؤتمرات الراديكالية. ومن الثابت، كما يقال أحياناً، أنّ «العالم قد تغيّر». وليس أقلّ جدارة بالملاحظة أنّه على هذه الانشقاقات الاجتماعية تتراكب دوماً انشقاقات من النوع السياسي، أو الأفضل، من النمط الأيديولوجي: إنّ الصلات الواقعية بين الاشتراكية والنزعة المعادية للتدخل العسكري جوهريّة، بالنسبة إلى الحركة الاشتراكية نفسها كما هي بالنسبة إلى محاوريها، ومشكل الحرب المهدّدة، هي من دون شكّ بالنسبة إلى الرأي الفرنسي بين سنة 1905 وسنة 1914 مشكل جوهريّ، وذلك سواء ترقّبنا هذه الحرب أو توجّسنا منها. إنّه تمثّل مسبق للشروط الفعلية للجدل السياسي في ما بعد الحرب، جدل ستمارس فيه المسائل العالمية دوراً، لا فقط بفعل وزنها الموضوعي وبفعل الاختيارات التي تتضمّنها بالنسبة إلى الأمة، بل كذلك بفعل الارتداد الذي يعقب الارتطام، إن جاز القول، وذلك بالتدخّل الوثيق في الاختيارات الأيديولوجية والسياسية لكلّ حزب تقليديّ. وهذا بداية من سنة 1920 بالنسبة إلى الاشتراكيين، بما أنّه في مؤتمر تور (Tours) طُرحت في الوقت نفسه مسألة الطابع الديمقراطي أو التسلّطي الذي يمكن إسناده للحزب في المستقبل، ومسألة الطاعة البابويّة المتطرّفة، لكن كذلك بسرعة شديدة بالنسبة إلى أحزاب اليمين، القوميّة تقليديّاً، التي ستصبح على العكس من ذلك، ولأسباب سياسية، مؤيّدة لإيطاليا، ثمّ لألمانيا[33]. هكذا تستعيد السياسة حقوقاً لم تهملها إهمالاً فعليّاً قط.

لقد استمرّت هذه السمة المميّزة للسياسة إلى حدّ اليوم من دون

(33) Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme* (Paris: [s. n.], 1978).

إنهاك. إن كلّ العالم يعترف بأنّ إعصار الأزمة والحرب ومصاعب ما بعد الحرب، لم تطرح على الفرنسيين مشاكل اقتصادية وتقنية واجتماعية فقط، مثل بقية دول العالم جميعاً، بل طرحت كذلك مشاكل الوعي والهويّة والمشروعية، وفي نهاية المطاف مشاكل نظام الحكم ـ مشاكل لم تحلّ رغم الهدوء المؤسّساتي المخادع للجمهورية الخامسة. وبدلاً من أن نرثي لذلك، معتبرين إيّاه نزعة تشبّهيّة بالقدامى، أفلا يجب السعي في البحث عن الأسباب؟

ثابتتان: انتهازية وراديكالية

يبدو أنّ «انقسام» الجمهوريين إلى انتهازيين وراديكاليين، وهو ما رثى له ساينوبوس، مسألة أساسيّة للجمهوريّة. وأكيد أن ذلك ليس بسبب عدم القدرة على إيجاد سوابق تاريخية مماثلة لهذا الانقسام، ونوعاً ما جينيالوجيا ترتقي إلى الأصول نفسها: ألا يمكن أن تغطّي هذه الجينيالوجيا التوقّف المتتالي للـ «الفضائل» الثوريّة؟ رأينا أنّه بالنسبة إلى كل جيل كان ثمّة تاريخ واستشهادٌ ثوريّان و«قراءة» متحزّبة، ومن جهة أخرى انفصالية (لنتذكّر مثلاً التأويل الراديكالي الذي قام به أولار، والمتمحور حول النزعة الجورندية أو الدانتونية، والمتعارض مع التأويل الاشتراكي، وأحياناً الشيوعي لماتييه الروبسبييري[34]. وقد رأينا كذلك، من دون شكّ، أنّ جمهوريي المعارضة، في ظلّ ملكية تموز أو في فترة الحكم الإمبراطوري، كان لهم إجمالاً معتدلوهم ومتطرّفوهم على نحو جديد نوعاً ما. وكذلك كان الأمر إبّان مرورهم المختصر إلى الشؤون المحدودة بين سنة 1848 وسنة 1849. لكن هذا الانقسام القابل للتأويل حسب الظاهر بين اتجاهين يتعقّد، بعد ذلك، في ظلّ الجمهوريّة الثالثة

(34) [ص 171 ـ 179].

twitter @ baghdad_library

ويتّخذ دلالة أخرى، والأسباب عديدة. وعندما نفكّر فيها، نجدها تذهب إلى أبعد بكثير من مجرّد تعارض في المحتوى وفي المذهب أو في الطبقات الاجتماعيّة. ويتمثّل أوّل الاختلافات الجوهريّة في اتّحاد الجمهوريين أو انقسامهم بدءاً من ذلك الحين، لا على محكّ ثورة معادية للمَلَكيّة أو للاستبداد، بل على محكّ حكومة واقعية لجمهوريّة. لقد كان كلّ شيء (أو بالكاد) يجري على مستوى **المؤمّل**، وكان بعضهم يتحدّث عن حلم مفاده أنّه على الجمهوريّة أن تجري من الآن فصاعداً على مستوى **الممكن**، وذلك في دوامها، وحتّى تدوم. ومن هناك تتأتّى أساساً المعارضة بين اتجاهين يتبلوران تقريباً بوضوح في أثناء السنوات الممتدّة بين سنة 1875 وسنة 1885 تحت تسميتي «انتهازيين» و«راديكاليين». تانك هما الملصقتان اللّتان احتفظ بهما الخَلَف. لكن قيل أيضاً ـ وفيري مثلاً كان متمسّكاً بذلك ـ «جمهوريّو الحكومة». وكان «الراديكاليون» يسمّون أيضاً، على الطريقة الإسبانية، «العنيدون». أن تسمّى الانتهازية في ما بعد رسميّاً في مجلس النواب «التقدّمية»، فهذا أمر غير مهمّ: إننا نقف هناك، في الواقع، على كلمات مفاتيح من المعجم السياسي الفرنسي لعقود طويلة. بالتأكيد إن الظواهر الدلالية، التي كثيراً ما ذكرناها، مارست هنا دوراً أيضاً. إنها توضّح واقعاً أساسيّاً للحياة السياسية الفرنسيّة التي غالباً ما قام غوغل بتحليلها تحت تسمية «المذهب الكارثيّ»، ولا شيء ننتقصه منه عند ملاحظة أنّ هذا التحليل سبق وأن قام به معلّمه ليتريه ثمّ سيغفريد وتيبوديه (Thibaudet) من بعده[35]. ويتعلّق الأمر

---

(35) كذلك بفضل ساينوبوس: انظر «La situation électorale en France en 1902,» *L'Européen* (26 avril 1902); «La signification historique des élections françaises de 1928,» *L'Année politique française et étrangère* (juillet 1928); «Le sens des élections françaises de 1932,» *L'Année politique française et étrangère* (novembre 1932). Tous ces textes sont repris dans les *Études*, pp. 301-353.

بحركة مزدوجة: تتطوّر الأحزاب وملصقاتها الأكثر «يساريّة» نحو الوسط، لا بل نحو اليمين وهي تتقدّم في السنّ ـ بطبيعة الحال لابدّ من تحليل الظاهرة بمصطلحات العمالة الانتخابية والبرنامج... إلخ. ومن جهة أخرى، تنشأ على يسارهم دوريّاً تشكيلات جديدة تمارس بإزائهم هيكلياً الدور نفسه الذي كانوا يمارسونه هم بالذات منذ جيل سابق. هل ثمّة أمر تغَيَّر إذاً؟ يتنكّر تأكيد هذا التغيّر للقسط المسيطر من الكلمات، كأقنعة أو ذرائع على صعيد السياسة، إذ يؤدي الاحتفاظ بالملصقة، في الواقع، دوراً متعدّداً لا يكون مُجرّد فخّ للناخبين: إنّه ينشئ ذاكرة تاريخية، ويجمّد مفردات ومواقف، رغم بقاء البعض من المعنى القديم في ظلّ الوقائع الجديدة، يجري إبرازها ببطء. هكذا ينشأ «زمن إجابة» يمدّد ـ اصطناعياً ـ وضعاً سياسياً متجاوزاً أحياناً. هناك يكمن مصير المذهب الراديكالي كلّه، بين برنامج بلفيل سنة 1869 وانتفاضيي الحزب الأخيرين مع منديس فرانس وسرفان شرايبر. هذه الراديكالية ـ التي سرعان ما ستتضاعف براديكالية اشتراكية ـ تتعارض بعنف غريب لا يصدّق، في أثناء الحقبة الفاصلة بين سنة 1875 وسنة 1885، مع انتهازية غامبيتا وفيري، ثمّ تابعيهم (المختلفين عنهما) للفترة الفاصلة بين سنة 1890 وسنة 1898. صبراً! ستتّخذ الراديكالية بسرعة شكل نوعٍ من الانتهازية عندما ستولد اشتراكية فرنسيّة مرّة ثانية. وسيرفع جوريس دعواه على كليمنصو منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وأكثر من ذلك أيضاً، كما هو معلوم، سنة 1920 ـ لكن في أثناء هذا التاريخ لن يبقى كليمنصو راديكالياً ـ وهي دعوى من الفصيلة نفسها التي رفعها هو نفسه ضدّ فيري. وستشهد الاشتراكية كذلك (ولنمرّ بسرعة شديدة) بداية من سنة 1920 على يسارها ولادة ضرب من راديكالية عنيفة جداً مع الشيوعيّة التي ستصاب بعدم التميّز عن بقيّة الأحزاب البورجوازيّة. غير أن هذا لا يمنع من استمرار التعبير عن القضيّة

twitter @ baghdad_library

الخاصّة بالاشتراكية بإزاء الراديكالية ـ في الإجابة الشهيرة التي قدّمها ليون بلوم لسارّو سنة 1928 مثلاً، كما ستكون له أيضاً فرصة القيام بذلك سنة 1937 إبان سقوط حكومة بلوم وحتّى أيضاً بعد الحرب. وليكن ذلك، لكن الأمور أكثر تعقيداً من مجرّد مسار تعقّل للبرامج السياسية أو الاجتماعية ومسخ لها. لأنّ الأمر لا يتعلّق مطلقاً بمعاينات بسيطة لخلافات قد تترجمها قطيعات أو تحالفات، وهذا عنوان أصالة السياسة الفرنسية التي لا يمكن اختزالها. إنها على العكس من ذلك أشكال طلاق مستحيلة وحوارات غير متقطّعة ليست أبداً محايدة أو موضوعيّة. لقد قلنا وكرّرنا القول إنّ **المشروعية**، هذه المسألة الجوهريّة التي تخترق مجمل الفضاء السياسي الفرنسي، توجد تقريباً على الدوام مطروحة داخل التقليد نفسه. يحافظ اليسار الفرنسي دائماً، وهو يتبرعم بالتكاثر، من أصوله الجمهوريّة على الحنين إلى وحدة الجمهوريين التي يدّعيها كلّ طرف ـ شريطة أن يجسّدها ـ وفي الوقت ذاته ينبذها لأنّ هذا اليسار سينفي ذاته حول نقاط، ليست فقط مواد برنامج، إن مثّل **الآخرون** طرفاً فيها. **سينفي** اليسار **ذاته** بالمعنى القويّ للكلمة، وهو المعنى الذي يعطيه له منذ ذلك الوقت الجزاء الأكبر للرأي الانتخابي في منظومة تتأسس عليه.

لقد عرفنا أيضاً منذ عهد قريب جداً هذا الإحراج، هذا التناقض الجوهري: كانت وحدة اليسار تبدو قادرة لا على التكوّن (بالمعنى الأكثر واقعيّة وهو الحصول على الأغلبية) من دون الشيوعيين، ولا على التكوّن (بالمعنى الأكثر واقعية أيضاً، أي الديمومة والحكم) معهم. ليست هذه مسألة أخلاقية أو مذهبية، بل هي، مثل الحقيقة العلمية، مسألة وضعية محض، فالسياسة تجري على مستوى المحتمل أيضاً. وتبدو الواقعة الفظّة بمثابة حاجز الرأي الذي تصطدم به هذه المحاولة. وأن نحكم على واقع الرأي هذا بأنه غير ملائم ومؤسف، فإنه لا يغيّر عاجلاً من القضيّة شيئاً.

هل نقول عن ذلك خصوصيّة مأسويّة للشيوعية؟ يبدو لي أنّه لابدّ هنا من تأويل آخر يصادق عليه كلّ تاريخ فرنسا ما بعد الثوريّة، لأننا نجد ثانية - وليس من دون بعض المفاجآت - بالضبط الإحراجات نفسها، والتناقضات نفسها في أعمال جمهوريي العقد التاسع من القرن التاسع عشر. وليس ذلك مفارقة أو مجرّد استعارة: لقد أحسّ الأبطال بهذه الأمور بوضوح وفسّروها، من كلا الجانبين، لصالح أفضل «المتمذهبين» منهم، كما كان يُقال آنذاك.

twitter @ baghdad_library

الفصل السادس

من الجمهورية المؤقّتة إلى الجمهورية النهائية: غامبيتا وليتريه وفيري

لقد أكّد الجمهوريون «الشكل الجمهوري للحكومة» سنة 1875 بضرب من اللّعب المضمر بالكلمات أو من المُباغتة الدلالية إن شئنا، رغم افتقار هذا الشكل على نحو يكاد يكون كلياً إلى العناصر المميّزة لبرنامجهم التقليدي. وسيستولون على هذه الجمهوريّة الملكيّة بعد أن قبلوها كما هي سنة 1879، ويجعلونها جمهورية حقّاً بين سنة 1880 وسنة 1884 بواسطة السلسلة الكبرى من القوانين اللائكية والمراجعة الدستورية، وتنظيم الحريات المتعلقة بالبلدية، والاجتماع، والصحافة. وسيديرونها بعد ذلك ـ وربما يستثمرونها ـ إلى حدّ «كتلة اليساريين» لسنة 1901 (رغم الفاصل الزمني الموجز جداً والجذري لسنة 1895) تحت تسمية «الانتهازيين». إلا أن الكلمة، كما سنرى ذلك، من أكثر الكلام مغالطة والأسوأ اختياراً في اللغة السياسية الفرنسية الغنيّة جداً بسوء الفهم. إذ إنّ هؤلاء الانتهازيين، أو على الأقلّ معظمهم، هم على النقيض تماماً ممّا تتضمّنه اللغة المشتركة التي تعني بهذا اللفظ ضعاف الإيمان، والماهرين في الدفاع عن مصالحهم الخاصة،

والمتقلّبين مع ريح التاريخ، أثبتوا بحزم تصوّراً مجملاً ومتناسقاً، وفي نظرهم غير قابل للدحض عن وجهة نظرهم، وعن عملهم السياسي، ولم تكن لهم فقط هممٌ عالية وبعيدة المدى، بل كانت لهم أيضاً في أغلب الأحيان فكرة سامية عن المضامين المنطقية والفلسفية والأخلاقية للسياسة. ولم يكن لديهم حول عملهم «مذهب» فقط، بل فلسفة. واستنجدوا بانفتاح شديد، وليس من دون سبب، بما كانوا يسمّونها «أعظم فلسفة للقرن»، والمقصود بذلك وضعية أوغست كونت.

وعكسياً، وفي غياب كونت نفسه المتوفّى سنة 1857، زعم أتباعه المشهورون والأقلّ شهرة أنّ الساسة الذين أسّسوا الجمهورية، أو من جاء من بعدهم، ينتمون إليهم، وهم من رجالات الدولة المخلصين. وثمّة إذاً نقطة أولى لابدّ من تفحّصها: يمرّ التاريخ الأيديولوجي الجادّ للجمهورية في فرنسا حتماً عبر الإحالة على الوضعية[1].

---

(1) بشأن هذا الموضوع انظر مثلاً: J. A. Scott, *Republican Ideas and Liberal Tradition in France, 1870-1914*; D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire* (Oxford: [n. pb.], 1959), *Secular Religions in France, 1815-1870* (Oxford: [n. pb.], 1963);

وانظر: W. M. Simon, *European Positivism in the XIX Century. An Essay in Intellectual History* (Ithaca: [n. pb.], 1963),

الذي قام بجرد كامل لـ *Revue de philosophie positive* ولم أستطع الحصول على بحث P. A. Bertocci, «Positivism, French Republic and the Politics of Religion 1848-1883,» *Third Republic = Troisième république*, vol. 2 (1976), pp. 182-227,

انظر أيضاً العدد الخاص من مجلة *Romantisme* (1978) بعنوان *Le(s) Positivisme(s)*,

وعن أوغست كونت نفسه فإن التقديم الأكثر ملاءمة هو P. Arnaud, *Politique d'Auguste Comte* (Paris: [s. n.], 1965),

وكذلك إسهامات هذا الكاتب المتنوعة.

twitter @ baghdad_library

لكن ليست المسألة سهلة فلسفياً، ولا تاريخياً. إن الوضعية ـ من دون أن نتكلم عن أثر كونت نفسه ـ متعدّدة، إذ هي منقسمة إلى مدرستين متخاصمتين. إلا أنهما مقتدرتان باختلاف شديد، ونعني بذلك من جهة مدرسة ليتريه وروبن (Robin) وفيروبوف، ومن جهة أخرى مدرسة بيار لافيت (Pierre Laffitte) وروبينيه وأوديفران (Audiffrend) ـ من دون ذكر العصبيّين على التصنيف مثل سيميرييه[2] (E. Sémérié)، وانتهت الوضعية أيضاً في أثناء سنة 1880 إلى حالة من الانتشار الفاقد للطعم في كتلة الوعي الجمهوري. ولكن، إن أردنا التشديد على الأهمية الجوهرية للوضعية في أثناء هذه الحقبة، وجبت الإشارة أيضاً إلى الحدود بشكل تمهيدي: كانت الكونتية متناقضة ليس فقط مع تقليد ثوريّ، وإن شئنا يعقوبيّ للجمهوريين الفرنسيين، بل حتى مع الرمز العظيم لسنة 1789 أيضاً ـ حقوق الإنسان والشعار الثلاثي الحدود: الحرية والعدل والأخوّة ـ الذي كان نقطة تكتّلهم. ثمّة إذاً مفارقة مؤكّدة وتناقض معيش بين ماقَبْليّة مثالية لا يمكن رفضها، على ما يبدو، وفلسفة جديدة تتعارض مع ذلك تعارضاً مطلقاً. ويضمّ هذا التناقض كلّ أطراف الحياة الأيديولوجية للجمهوريين الفرنسيين إلى حدود بداية القرن العشرين، أي الفترة التي اعتقد البعض في أثنائها أنهم وجدوا له حلاً.

---

(2) كانت دراسة فكر أوغست كونت وعلاقاته المباشرة مع معاصريه، وكذلك تأثيره قد تمّت من جوانب مختلفة وخاصة عبر نشر المخطوطات والمراسلات، فإنه لا وجود، على حدّ علمي، لعمل إجمالي وتام عن أتباعه الفرنسيين، وبالخصوص عن مصير المدرسة أو الجمعية الوضعية بما هي كذلك. إن أرشيف مسيو لو برنس الذي عاينته ثريّ جدّاً، لكنه لمّا يُستغلّ. نحن في ترقّب الدراسة الضرورية عن خلف كونت والتي شرعت فيها أليس جيرارد (Alice Gérard).

ليكون حكمنا دقيقاً لابدّ من التذكير بالمبادئ الأساسية للوضعية التي كانت إزاءها التشعبات والعقبات بين المدرستين ثانوية إجمالاً. لقد كان التعليم والتربية ـ وهما غير قابلين للفصل ـ بالنسبة إلى كونت، كما بالنسبة إلى جميع أتباعه، أصل إحياء الإنسانية بما أن الفلسفة الوضعية والسياسة الوضعية ودين الإنسانية ليست سوى التطوّر الواعي لنظام المعارف الذي يجد في كلّ لحظة، وفي الوقت نفسه وسائله وهدفه في وقائع الوعي الاجتماعي، أو الرأي الذي يجب المساهمة في تكوينه. إن العلم الوضعي والفلسفة الوضعية والسياسة (أو الأخلاق) الوضعية تعني ببساطة ـ كما ردّد ذلك كونت من دون كلل ـ علماً وفلسفة وأخلاقاً وسياسة تمتنع عن كل تساؤل وهمي عن الأسباب الأولى والغايات النهائية، وتقصي بإطلاق كلّ تعالٍ، ولا تتقدّم في كلّ لحظة إلا بواسطة نتائج قابلة للإثبات الموضوعي، إذاً فهي لا تفرض نفسها بواسطة ملاذ خارجي (قوّة أو اعتقاد)، بل تفرض نفسها في الحرية المطلقة بواسطة قوة البديهة والعقل والتجربة. ولا يرجع اضطراب العالم المعاصر وفوضاه إلا إلى سببين أساسيين: من جهة صمود خطأين ميتافيزيقيين متناظرين ومدانين على حدّ سواء أمام الحقائق الوضعية، العقيدة «اللاهوتية» التراجعية والعقيدة «الديمقراطية» ـ سيادة الشعب ـ الثورية، ومن جهة أخرى، الخلط المحزن بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وهو خطأ استُثنيت منه الكنيسة الكاثوليكية في البداية، ولكنها أذنبت في النهاية، وأبّدت ذلك في فرنسا بفضل المعاهدة البابوية. إن السلطة الزمنية (المدينة) هي دوماً، على نحو ما، ذات شرعية مادامت تؤمّن النظام والتقدّم، وتضمن خاصة الحرية التامة للتعبير، والبحث والرأي. ويمكن أن تكون على السواء جمهورية أو «دكتاتورية» أو

twitter @ baghdad_library

الاثنين معاً[3]. ويُقصى فقط تجدّد ظهور السلالات الحاكمة والنظام العسكري. لكن يجب الامتناع، إضافة إلى ذلك كلّه، عن أدنى تدخّل في المجال الروحي، أي العلم الوضعي الذي يبلغ كماله في أخلاق الإنسانية ودينها. وعكسياً، على كل حال، فإنه من واجب الكهنوت الوضعي الذي طالما وصفه كونت في سنواته الأخيرة، أن يلزم بتورّع الحياد عن كلّ وظيفة زمنية. عليه أن لا يقبل أن يكون مقوداً أو أن يريد قيادة المدينة. ومن بين أوضح نتائج هذه الاعتبارات، بالنسبة إلى جميع أتباع كونت، أن فصل الدولة عن الكنيسة ليس أقلّ ضرورة من فصل التعليم عنها. إن الإلغاء المزدوج لميزانية العبادات وميزانية الجامعة، قد كان سنة 1849 إحدى الضرورات[4]، وكونت متفق حول هذه النقطة مع كيناي في كتابه *Éducation du peuple*.

لابدّ أيضاً من ملاحظة أنّ المدرستين المتخاصمتين، من جهة مدرسة ليتريه، ومن جهة أخرى مدرسة روبينيه ـ لافيت، كانتا متّفقتين رغم بعض كتابات كونت غير المتبصّرة، وعلى أي حال منذ نهاية الإمبراطورية، حول نقطة واحدة على الأقلّ، هي أنّ النظام الوحيد الملائم لفرنسا كان، في الحقيقة، أسلوب الحكم الجمهوريّ. وبالفعل، فإنه وحده يوفّق بين النظام والتقدّم، وهو وحده قادر على حشد الثوريين الحقيقيين و«المحافظين الجديرين». لكن أي جمهورية؟ لقد قبل ليتريه بصورة مبكّرة، وهو يتفق في هذا مع تييه وغامبيتا، تبنّي فرنسا النظام البرلماني بوصفه أمراً لابدّ منه، ولا تراجع عنه، وهو أمر رفضه كونت رفضاً تاماً. وكانت حجّته على ذلك أنّ لهذا النظام من جهة أصل أرستقراطي وبروتستانتي، ومن

(3) عن مسألة «الدكتاتورية» لدى الوضعيين انظر [ص 368].

(4) انظر الطبعة الثانية من: Littré, *Conservation, révolution, positivisme*, p. 289.

جهة أخرى «ميتافيزيقي»، أي مؤسّس على «عقيدة» السيادة التي لا يمكن إثباتها، أو عقيدة مجلس نواب. لكن لم يجرِ هذا القبول في المدرستين دون ممانعة. لقد كان فيروبوف مثلاً إلى حدّ سنة 1882 يلحّ على ضرورة «سياسة كمية» يكون من واجبها أن لا تستشير الجماهير إلا في ما يشملها من المسائل(5). ولن يكفّ الوضعيون من الجانبين عن التنديد بالخطرين المتناظرين، وهما الميتافيزيقا «الرجعيّة» ـ الملكيّة والإكليروسية ـ والميتافيزيقا «الثورية»، أي اليعقوبية المتحدرة من فكر روسو المؤسسة على سيادة الشعب والحقوق الشخصية والهيمنة المزعجة سواء للسلطة التنفيذية أو للسلطة التشريعية اللتين خرجتا معاً من المحيط الشرعي للفعل. وفي الواقع، كانت المدرستان تؤكّدان على ضرورة تعريف الشروط «الوضعية» لحكومة جمهورية حقّة. لقد كان الأمر يتعلّق بالعمل بحيث يكف الحزب الجمهوري عن «ثوريته» ليصبح حزب الحكومة الضامن في الوقت نفسه للنظام والتقدّم، وذلك باعتبار أن الجمهورية أصبحت، منذ ذلك الوقت، «ذات أحقّية علميّة وتاريخيّة»(6)، وأنّ الاقتراع العام كان يمثّل «القاعدة الممكنة الوحيدة لتنظيمنا السياسي»(7)، وهنا يكمن، والحقّ يقال، سؤال سياسي

(5) «La crise politique,» *Revue de philosophie positive* (citée *R.P.P.*), vol. 28 (1882), pp. 305-312,

والعبارة تحيلنا إلى مقال سابق لفيروبوف نفسه بعنوان: «La politique qualitative et la politique quantitative,» *R.P.P.*, vol. 8 (1872), pp. 5 sqq.

انظر [ص 341 ـ 342].

(6) «Manifeste positiviste,» placardé à Bordeaux le 5 mars 1882, dans la: *Revue occidentale* (citée *R. O.*) (1882), p. 451.

(7) Pierre Laffitte: «Du rôle des individus en politique,» *R. O.* (1882), p. 275, et «De la représentation de la France,» *R. O.* (1893), pp. 115,

أين يظهر الاقتراع العام «إجراء، وليس حقّاً» (ص 13).

twitter @ baghdad_library

جوهريّ، لأنه كان على دستور سنة 1875 المنقوص والأخرس حول عدّة نقاط، أن يطرح بالفعل على الشخصيات الجمهورية العديد من مشاكل التطبيق التي قبلوها بناء على نصائح غامبيتا، وذلك ليس فقط إلى حدود 16 أيار/ مايو واستقالة ماكماهون، لكن بعد ذلك بوقت طويل، أي بحدود سنة 1889 مع الاضطرابات التي أثارها اليمينيون واليساريون والمُهدّدة بخطر «المراجعة».

لكن لم يكفّ وضعيّو الفترة الفاصلة بين سنة 1875 وسنة 1896 عن التأمّل والكتابة في الموضوع باستمرار وأصالة وبشكل استشرافيّ أحياناً. ومن المدهش هنا، كما في مجالات أخرى، تسجيل أنّه خارج دائرة رجال الدولة مثل غامبيتا وفيري ووالدك روسو (Waldeck-Rousseau)، لم يقدّر الدستوريون المحترفون هذه الأعمال حقّ قدرها، وذلك حتى عندما كانوا ينتمون، مثل دوغيت إلى المذهب الوضعي، لكن في الواقع عبر الوساطة الدوركهايمية[8]. ويمكن العثور على علّة ذلك من جهة، في التأثير الطفيف وقلّة الوسائل التي بحوزة الحلقات الوضعيّة من دون شكّ، ومن جهة أخرى، في بعض الخصائص الدلالية أو في بعض الرؤى التاريخية الغريبة جداً عن الرأي العام لتلك الفترة قصد إيجاد صدى حقيقيّ وقصد التنبيه على سبيل المثال إلى لبس كلمة «انتهازي» واختيارها المقيت، وقد ساهم ليتريه من دون جدال في إدخالها في المفردات السياسية باسم «سياسة الانتهازية». إن الآباء المؤسسون هم إذاً وضعيون، وأوّلهما غامبيتا وفيري[9]. والأمر ثابت بالنسبة إلى الثاني

---

(8) الذي قرأ لكونت وأحال إليه كثيراً ولا يشير إلى أيّ واحد من خلفه.

(9) انظر: الدراسة السريعة لـ P. Barral, «Ferry et Gambetta face au positivisme,» *Romantisme* (1978), pp. 149-160.

أما عن غامبيتا فمن بين ما نحيل إليه: J. F. T. Bury, *Gambetta and the Making of the Third Republic* (Londres: [n. pb.], 1973).

الذي ستمثّل علاقاته مع كونت وأتباعه موضوع دراسة حذرة. أمّا الأوّل الذي كان، في الحقيقة، بموهبة الخطيب ورجل الفعل وبكثافة شعبيته، المؤسس الحقّ والقائد من دون منازع للحزب الجمهوري، رغم منافسة ما من فيري. إنّ دقائق فكره وقناعاته الفلسفية والفكرية ومقتضيات الفعل الانتخابي والدبلوماسي، تجعل في الوقت نفسه البحث أكثر صعوبة والواقع أشد تبايناً.

بالتأكيد سيحصي الوضعيون وبإلحاح التصريحات العلنية لغامبيتا لصالح كونت، والتي تبلغ على الأقل أربعة تصريحات، وكذلك المرات التي جاهر فيها بعقيدته الوضعية[10]. وبالتأكيد لئن رفض بانزعاج كلمة «انتهازية» مفضّلاً عليها كنايات مثل «سياسة الخطوة خطوة» أو «سياسة النتائج»[11]، فإنّه غالباً ما عرّف يقينه أو سياسته بمصطلحات مطابقة مطلقة لهذه الكلمة[12]. غير أن الرجل كان

---

(10) سيقف غامبيتا إلى جانب كونت والمذهب الوضعي، وذلك في أربع مناسبات على الأقلّ: في مدينة بوردو يوم 20 حزيران/ يونيو 1871، وفي أثناء مأدبة على شرف ليتريه بمناسبة إتمام المعجم سنة 1873، وفي السوربون عند الاحتفال بخمسينية جمعية البوليتكنيك (l'association polytechnique) يوم 12 كانون الأول/ ديسمبر 1880، وفي الاجتماع الاحتفالي لرابطة التعليم في 21 آب/ أغسطس 1881. مواقف غامبيتا الأربعة هذه ذكّر بها كونستان هيلمان (Constant Hillemand) في: *R. O.* (1896), pp. 197 sqq.

انظر أيضاً: Wyrouboff, *R.P.P.*, vol. 26 (1881), pp. 151-155, et 434-448.

(11) انظر: J. Reinach, *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta* (Paris: [s. n.], 1880-1885), 11 vols. (cité J. Reinach), IX, p. 47 («ce barbarisme»; IX, 399; V, 153 («la politique des résultats»); VI, 173 («une politique de transaction»); IX, 169 («de la politique pratique, de la politique expérimentale»).

(12) انظر مثلاً خطاب 12 آب/ أغسطس 1881 في Élysée-Ménilmontant: ستنذر حياتك لاجتثاث روح العنف الذي طالما أظلّ الديمقراطية، ولمنعها من عبادة المطلق، ولتوجيهها نحو دراسة الواقعات العينية وتعليمها أخذ التقاليد والأخلاق والأحكام المقدّسة بعين الاعتبار. ولأنّ الأحكام المسبقة قوّة، فهي لا تحطّم، لذا وجب تبديدها بواسطة الإقناع والعقل» (Reinach, IX, p. 400).

twitter @ baghdad_library

ذو حسّ مرهف وثقافة وتكوين، وهي خصال منعته من أن يبقى أكثر من اللّزوم سجين فلسفة مهما كان ثراؤها وتباينها. لقد كان مخترقاً بإفراط من قبل التقليد الثوريّ والأنوار، حتى لا يحسّ بالتناقض الذي تقدم ذكره بين القَبْليّة المثالية والوضعية، وحتّى لا يقاوم تبعات ذلك في أثناء اللحظة المرادة. ويمكن أن نصدّق بشأن هذه النقطة شهادة رجل سياسة هو بدوره وضعيّ مثل دولان مونتو[13] (Deluns-Montaud). كما بقي الإحساس بالتأثير الذي كان يمارسه إلى جانبه بارني وشالميل لاكور، وهما من أتباع النقدية المحدثة ومتأثران تأثّراً حرّاً بكَنْت.

وفي المقابل إن المذهب الوضعي مؤكّد بوضوح أكثر لدى رجلين أطّرا غامبيتا بعناوين متنوعة وصنعا الجمهورية بعزم. أحدهما شيخ ذاع صيته لأعماله المتبحّرة ولخصوماته مع إكليروسية دوبانلو وخاصة، وهذا ليس بالمصادفة، لأنه كان سيّد الكلام والحكم في اللغة: أقصد إميل ليتريه. وأمّا الرجل الثاني، فهو فيري لأنه كان سيّد الأمر، في أثناء ممارسته الطويلة للحكم، وفي عمله المتروّي والفارض نفسه بعناد. لقد كان غامبيتا قائد القلوب ودافعها إلى الأعمال الحكيمة والحليمة. أمّا ليتريه فكان بريشته يدخل «الفلسفة الوضعية» والجمهورية الأكاديمية في العقول وفي ممارسة اللغة نفسها. كما كان فيري رجل الدولة الذي يوفّق بين العزم العلمي لـ «جمهورية وضعية» ومقتضيات حكومته.

---

(13) انـظـر: P. Deluns-Montaud, «La philosophie politique de Gambetta,» *Revue de politique parlementaire* (1897), pp. 241-265 et J.-J. Clamageran, *Études politiques, économiques et financières* (Paris: [s. n.], 1904), pp. VII-XVII,

مع ملاحظة أن غامبيتا استعار من رانك الكتيب الأخضر «*Petit livre vert*» الذي ألّفه ليتريه ثمّ لم يرجعه إليه قط (I. Tchernoff, II, p. 188).

أن يكون ليتريه واحداً من أشهر الجمهوريين في أثناء حقبته فهذا بديهة ومن دون شكّ أمر مبتذل[14]. إنّه جمهوريّ ذو حميّة، ولو جاز لي القول، أنعته بالجمهوري بالفطرة والتقليد العائليّ أوّلاً، وهو أمر لا يخلو من مشاكل ومخاطر زمن طفولته وشبابه. وهو أيضاً جمهوريّ بعقله، وهو أمر مفروغ منه مع رجل كان قبل كلّ شيء عالماً وفيلسوفاً، بقطع النظر عن المعنى الدقيق الذي كان يعطيه لهذه الكلمة، على الأقلّ منذ «اهتدائه» الى الوضعية التي كان يضطلع بها كاملة مع الصعوبات التي نعرفها حول ضرورة اكتمالها في السياسة[15]. وأخيراً هو جمهوريّ بفعله، وهو ما يجب ألا ننساه، فقد عمل طيلة حياته العمل الفكري والصحفي الذي شرع فيه قبل

(14) نحيل بخصوص ليتريه إلى كتابي سيرة حديثين: A. Rey, *Littré, l'humaniste et les mots* (Paris: [s. n.], 1970),

وخاصة الكتاب الموالي الذي تتمثّل مزيته في تمكيننا من عدد هائل من المستندات غير المنشورة: S. Aquarone, *The Life and Works of Émile Littré 1801-1881* (Leyde: [s. n.], 1958),

ومع ذلك علينا أن لا ننسى أنّ أفضل عرض عن حياة ليتريه البرلمانية يوجد في G. Cougny [et al.], *Dictionnaire des parlementaires français* (Paris: [s. n.], 1890), vol. 4, pp. 167 sqq.

انظر كذلك: E. Dolléans, «Émile Littré et la république,» *Maintenant* (1948), pp. 109-113,

وأخيراً توجد مستندات جديدة غير معروفة لأكوارون عن ليتريه وفيري سنة 1875 جرى تحيينها والتعليق عليها من طرف: L. Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry* (Paris: [s. n.], 1961), pp. 56-61, et 238-254.

(15) إن ليتريه، على عكس ما يقال أحياناً، لم يدنُ قط من فكرة كونت الأساسية المتعلقة بالعبور من **الفلسفة إلى السياسة** الوضعية. إن نقده وخياره بشكل العبور ومحتواه، إلا أن كتاباته السياسية للسنوات 1870-1880 تنتمي كلها ودائماً إلى سياسة وضعية. وبالأحرى كتابات 1849-1850.

twitter @ baghdad_library

التقائه بكونت والوضعيّة وذلك منذ بلغ تسع وعشرين سنة (سنة 1830) وتواصل حصراً في الميدان السياسي وعمليّاً حتى موته. لكنه قام أيضاً بالعمل السياسي بأتمّ معنى الكلمة إذ إنه كان ممثلاً (نائباً) من سنة 1871 إلى سنة 1875 وعضو مجلس الشيوخ حتى وفاته، وبالطبع يجلس في المجلسين بين الجمهوريين. إنّه لم يتقلّد أي مسؤولية وزارية، غير أن مكانته الأدبية وعلاقاته أو روابطه الشخصية والفكرية مع عدد غفير من رجال سياسة من الرعيل الأوّل، وخاصة مع رجال الدولة الثلاث الذين هيمنوا على حقبة تأسيس الجمهورية الثالثة، وأقصد بذلك تييه وغامبيتا وفيري، كلّ ذلك جعل منه بالتأكيد أحد أهمّ الشخصيات آنذاك. ولا تعوزنا شهادات المعاصرين. ولن أستشهد إلا بثلاث منهم لأنها تبدو لي في منتهى الرمزية والبلاغة للشكل الخصوصي التي كانت تتمفصل به في أثناء القرن التاسع عشر، هذه العلاقات الداخلية والضرورية بين العلم والدين والسياسة، والتي تكاد تجسّدها بمنتهى الكمال حياة ليتريه. **أوّلاً**، حفل يوم 15 كانون الأول/ ديسمبر سنة 1873 بمناسبة إتمام **المعجم** حيث حيّى فيه غامبيتا «المواطن الصالح الذي لا يكلّ»، والذي توقّع بفضل مجموع أعماله قدوم السياسة بوصفها «علم أخلاق»[16] **ثانياً**، المسارّة الشهيرة للتاسع من تموز/ يوليو سنة 1875 في رواق كليمانت آميتييه، وفي الوقت نفسه مع فيري، وهو حدث مهم ينير لنا المذهب الخاص بهذين الرجلين، وينبئ بالإصلاح العظيم المعزوّ إلى فريدريك ديمون (Frédéric Desmons) والمتعلّق بالقانون الأساسي للشرق الكبير سنة 1877[17].

(16) Reinach, IX, pp. 111 sqq.

(17) انظر في ذلك: P. Robiquet, *Discours et opinions de Jules Ferry,* 7 vols. (Paris: [s. n.], 1893-1898) (cité P. Robiquet), II, pp. 186-197, à compléter par =

من الآن فصاعداً (لأنّ الذكرى السنوية لهذا التقبّل سيحتفى بها على نحو واسع عدّة سنوات على التوالي) تمثّل مسارّة ليتريه بالنسبة إلى تاريخ الماسونية حدثاً مؤثّراً لا يضاهيه إلا ذلك الذي مضى عليه قرن والخاصّ بفولتير. وأخيراً كان لنزعة ليتريه الجمهورية أيضاً نصرها بعد وفاته بقليل، في أثناء جلسة يوم 27 شباط/ فبراير سنة 1882 الشهيرة في الأكاديميّة الفرنسية التي قام في أثنائها رينان، بفضل ما اتسم به من دون سواه من حدّة الملامح وفنّ التورية، بإنصاف ليتريه ضدّ الهجمات الكبيرة التي واجهه بها القسّ والمحاولات غير المباشرة للانحراف به، والتي حدثت بفحش على مقربة منه، وهو مسجّى على فراش الموت. لقد أكرم رينان في شخص ليتريه الوضعي المنطقي مع ذاته والجمهوري المخلص. ويحقّ لنا أن نتوقّف قليلاً عند هذا النصّ، لأن رينان هذا «الجمهوري عن دراية» وأكثر جمهوريّة بالتأكيد، مثلما قال عن نفسه، من المتنصّرين حديثاً، والذين في حدّتهم

= Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, pp. 109-112.

خطاب ليتريه «ما هي واجبات الإنسان نحو الله» نشر في: *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine* (Paris: [s. n.], 1876), p. 596,

وبدا قبل كلّ شيء تقريظاً للتسامح. أما عن تبعات ذلك على تاريخ الماسونية، فانظر: D. Ligou, *Frédéric Desmons et la F.M. sous la III république* (Paris: [s. n.], 1966); P. Chevallier: *Histoire de la F.M. française* (Paris: [s. n.], 1975), vol. 2, pp. 539 sq., et *La séparation de l'église et de l'école* (Paris: [s. n.], 1981), pp. 83-100.

أما عن مختلف المقالات التي لا تحمل اسم كاتبيها، والتي ظهرت في المجلّة الماسونية *Humanisme*, «La convention du frère Littré», 1967, pp. 57-65; «É. Littré philologue», 1968, pp. 19-26; «Deux initiations mémorables», 1969, pp. 56-63; «É. Littré maçon», 1975, pp. 11-15,

فهي لا تحمل شيئاً جديداً يستحقّ الذكر.

twitter @ baghdad_library

بعض من الريبة، قد عرّف في تقديري الشخصي تعريفاً تامّاً جميع علاقات ليتريه الصارمة والمعقّدة مع الجمهورية.

قال رينان «لقد حافظ السيّد ليتريه الأب في ظلّ الإمبراطورية والملكيّة الدستورية على عقيدة الثورة. لقد كان الجمهوريون قلّة آنذاك. ولن يجري دخول الناس أفواجاً ومن دون تمييز كبير إلا في فترة متأخّرة. ويجدر بالجمهوريين الذين كوّنهم السيد ليتريه الأب [ولديه الاثنين وصديقهما بارتيليمي سان هيلار أن يكونوا كذلك]...» ويضيف بعد ذلك: «اعتقد [ليتريه] ابن الثورة الفرنسية أنّها تحتوي على العدالة بتمامها وكمالها. لقد كان مزاج السيد ليتريه هادئاً للغاية، أمّا فكره فهو ثوريّ ولم يرتدّ قط». وقال أيضاً بعد ذلك: «لقد كان ليتريه، بعلمه الهائل المستقى من المنابع الأشدّ تنوّعاً وبرجاحة عقله ورغبته المتأجّجة في الحقيقة، من أكثر أهل الوعي كمالاً على صعيد الكون. لقد اتبع في السياسة القَاعدةَ التي يضعُها الوطنيُّ الشريف لنفسه: إنه لم يلتمس، كما لم يرفض أيّ تفويض» وأخيراً المقطع الأساسي: «لقد عاش في أواخر حياته شكل الحكم الذي ناضل دوماً من أجل أن يصبح واقعاً. ربّما تعتقدون أنه سينتصر. كاد يندم، لقد أسأت التعبير، كلا، إنه لم يندم على ذلك، بل أصبح الحكيم المكتمل، إذ جعل من نفسه المستشار والموفّق بين رفاق الكفاح»(18).

هل يجب أن نعتقد ونحن نؤوّل من دون دقّة كلمات رينان أنه يرسم لنا فقط خطّ سير عاديّ لرجل متطرّف وعنيد وراديكالي

(18) E. Renan, *Oeuvres complètes,* éd. de H. Psichari (Paris: [s. n.], 1947), vol. 1, pp. 762 sq., et 771 sq.

في شبابه، وبكلّ بساطة، «تعقّل» بفعل السنّ والنجاحات والتشريفات السياسية، وهي طريقة مهذّبة للإشارة إلى خيانة مثل أعلى؟ إننا نخطئ كلياً لو فهمنا الأمر على هذا النحو. في الواقع استطاع ليتريه بعمره الطويل، وباندماجه الزمني في عصره بشكل لافت أن يحيى جميع أطوار هذا الارتقاء المأسوي، وبعيد الاحتمال من بعض الوجوه، والذي نقل ببساطة الجمهورية في فرنسا من اليوتوبيا إلى الواقع. هذا المخاض الطويل جرى بالنسبة إلى فرنسيي القرن التاسع عشر تحت العلامة التي سمّاها أوغست كونت ـ وهو الأستاذ الذي قد اختاره من دون أن يمتنع عن تأويله أو نقده ـ «الفوضوية»[19]. فوضوية تترجم أوّلاً، بالنسبة إلى التجربة المحسوسة، في عدم الاستقرار السياسي الغريب للأنظمة المتتالية بتناوب مشؤوم من الانقلابات والثورات الدامية والمغامرات العسكرية والهزائم المحرقة. ولكنها فوضوية ليست، في نظر ليتريه، سوى انعكاس لفوضى فكرية وروحية دشنتها (ولنلاحظ أن هذا ليس بلوم) ثورة سنة 1789 الكبرى والصادرة عن النزاع غير المكتمل ـ رغم أنّ نتيجته أكيدة في نظر الوضعيين ـ بين التصورات «الرجعية» والأخرى «التقدّمية»، والتي ستظلّ قائمة ما لم تتحقق التوليفة بينهما[20]. وأؤكّد القول، هي

---

(19) في هذا المبحث الذي غالباً ما عرضه كونت خاصة في: *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1825).

انـظـر: P. Arnaud: *Politique d'Auguste Comte*, pp. 311-318, et A. *Comte. Du pouvoir spirituel* (Paris: [s. n.], 1978), pp. 275-322.

(20) استعاد ليتريه بلا كلل هذا الباعث. انظر مثلاً تعليقه المطوّل عن كتاب A. Dubost, *Des conditions du gouvernement en France* (1875), *R.P.P.*, vol. 16 (1876) نشر مرّة ثانية في: *De l'établissement de la troisième république* (Paris: [s. n.], 1880) (cité *E.T.R.*), pp. 362-383.

حول عدم الاستقرار الروحي، انظر المصدر المذكور، ص 115.

twitter @ baghdad_library

تصوّرات: لكن يتعلق الأمر في الوقت نفسه بأفكار علمية مدركة ومطبّقة من قبل بعض العقلاء وبشروط عينيّة لإنتاجها وتطورها وانتشارها في المجتمع وبواسطته. أمّا نعتا «رجعي» و«تقدّمي»، وهما من مفاتيح الكلام بالنسبة إلى وضعية ليتريه، واللذان سيكون لهما النجاح الذي نعلمه في المعجم السياسي الفرنسي، فلا بدّ أن يفهما بمعنى نسبي يراعي الأوقات والأوساط. ولقد استطاع كلّ حزب، أو جزء منه، أن يوصف بين فينة وأخرى من التطور، وعلى التوالي، بهذا النعت أو ذاك. غير أن للفظ **جمهورية** نفسه في مفردات السياسة الفرنسية قيمة مزدوجة لافتة. ومن كان أعلم بذلك من ليتريه؟ إنها أوّلاً، كلمة لاتينية تعني «الشأن العام»، أي تقريباً كل أشكال الدولة والتنظيم السياسي - ومن ثم نفهم التعريف الشهير والمفارقي المنسوب إلى روسو[21]. وهو وفق عبارة ليتريه مؤلف المعجم لا «يتضمن شكل الحكم إلا بمعنى خاص»[22]. غير أن الجمهوريين الفرنسيين أعطوا لهذا «المعنى الخاص» أيضاً قيمة عامة ومعيارية، وبإيجاز مثاليّة: الجمهورية، وهي بالتأكيد شيء آخر غير التنظيم الدستوري. من جهة أخرى، حلّت محلّ الجمهورية المفردة المثالية المتوجّهة نحو المستقبل، في التاريخ العينيّ، جمهوريات، وقفنا على تعاقب فشلها عبر القلاقل والرعب (بالنسبة إلى الأولى) والانقلابات لنصل في

---

(21) *Du contrat social*, vol. 2, p. 6:

«أسمّي جمهوريةً كلَّ دولةٍ تسيّرها قوانين ومهما كان شكل الإدارة: لأنه بذلك فقط تحكم المصلحة العامة ويكون الشأن العام ذا شأن. كل حكم شرعيّ جمهوريّ». انظر في ذلـــك: R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1974) (1950), pp. 294-306;

وص 386 بالنسبة إلى المفردات.

(22) Littré, *Dictionnaire* (1881), vol. 4, p. 1654.

مناسبتين إلى الدكتاتورية العسكرية للبونابرتيين. لقد كان على الذين ظلوا جمهوريين، مثل ليتريه قبل أو بعد الجمهوريات التاريخية، أن يراعوا هذا المصير الذي يدّعي خصومهم أنه قدر محتوم. إلى حدّ أنّه على التفكّر وعلى البناء المثالي لجمهورية المستقبل، بالنسبة إليهم - وكذلك بالنسبة إلى ليتريه أكثر من أيّ شخص آخر، بما أنه كان **أيضاً** مؤرخ عامّة، وليس مؤرّخ لغة فقط - أن يمرّا أيضاً عبر تأويل استذكاري ونقد للجمهوريات الماضية. وستكون نقطة الانطلاق التاريخية والتجسيدات المتتالية والمتنوّعة التعاسة لهذا «الشكل من الحكم» بصفة عامة، دائمة الحضور في فكر الجمهوريين الفرنسيين المدعوين في كلّ جيل إلى التعليق تاريخيّاً وفلسفيّاً أو سياسياً على الماضي بدءاً بالثورة. والميل مركز أكثر لدى ليتريه بقدر ما هو وضعي، أي موالٍ لمذهب أو علم يجعلان من اعتبار التطور التاريخي، ومن شروطه السوسيولوجية أحد أسسه الفكرية. ونرى إذاً أن «وخزات الضمير» و«الندم» التي يتحدث عنها رينان - وهو يقوّم ذاته - ليست سوى ترجمة لهذا العود الأبدي على تجارب بعيدة أو قريبة جماعية وشخصية في الوقت ذاته، وهي واحدة من ملامح تمذهب ليتريه الجمهوري، غير أنها لا يمكن أن تكُون حكراً عليه وحده. إن تحدّث ليتريه عن الجمهورية بألفاظ جعلت منه أحد أنبيائها وواحداً من «الآباء المؤسسين» لما سمي بالجمهورية الثالثة. لقد تحدّث دوماً عن الجمهوريات الواقعية، وأكاد أقول عن الجمهوريات المضادة (المَلكيات والإمبراطوريات والثورات)، والتي يجب حتماً على «الجمهورية النهائية» - إن استعملنا إحدى عباراته - لكي توجد أن تتحدّد بالنسبة إليها. ولا نعتقدنّ مرّة أخرى أنه الوحيد في ذلك، لأن لويس بلان، أو كيناي، أو غامبيتا، أو فيري، لكي لا نذكر سواهم، يشاطرونه الحالة نفسها. وسنرى من جهة أخرى أنّ

twitter @ baghdad_library

الوضعيين ـ من أصدقاء ليتريه أو أعدائه ـ يتنزّلون في المنظور نفسه الذي يجعل تاريخ بدايات الجمهورية الثالثة مثيراً جداً على الصعيد الفكري.

غير أن حالة ليتريه من وجهة النظر هذه مثيرة للاهتمام على نحو خاص، وذلك لأسباب تتعلق في الوقت نفسه بمصادفات التسلسل التاريخي للأحداث وبأصولها وبسيرته، وكذلك بنزعته واختياراته الفكرية. ولابدّ من الإلحاح بسرعة على هاتين النقطتين. ونبدأ بعلم الأحداث التاريخية. إن ليتريه الذي وُلد تقريباً مع بداية القرن هو ابن جمهوري واثق من نفسه، ومن ثم فهو ينتمي إلى جيل عاش ذكريات مباشرة وتجارب عن الجمهورية الأولى في جوّ غريب من المقاومة السرية وردّ الفعل في صُلب الوسط العائلي نفسه، وتحت تأثير أب مبجّل. وتوجد حول ذلك، نوادر بليغة اعتنى هو نفسه بنقلها[23]. لكن السياق السياسي والأخلاقي والديني، في فترة تكوّنه وشبابه، كان يجعل الجمهورية لفظاً وفكرة بمثابة التعبير الغريب الذي قلّما يستدعي شيئاً سوى نوع من الكابوس اليوتوبي.

---

(23) انظر خاصة أكوارون، مذكور ص 165-173. وعن والد ليتريه، انظر *Conservation, révolution, positivisme*, 2e éd. (Paris: [s. n.], 1879) (cité *C.R.P.*^{2}), pp. 313 sqq.; *E.T.R.*, p. 582.

وعن والدته ومعارضتها لبرومير انظر: *C.R.P.*^{2}, p. 316,

لكن من هذه الناحية فإن ذكرى اضطهاد المذهب البروتستانتي إلى حدود فترة حكم لويس السادس عشر قد جاءته مباشرة، وهذا ما سيؤثّر بالتأكيد في إحدى أفكاره اللاحقة ومفادها أنّ الحكم الملكي الفرنسي لم يبقَ «تقدّمياً» منذ العدول عن منشور نانت (*E.T.R.*, pp. 268-285). إن المناخ «الجمهوري» لطفولة ليتريه لا يتعارض مع التّأسف على صراعات الأحزاب ورفض الإرهاب: انظر الحوار الذي نقله ليتريه بين دولور (Dulaure) وسيكوند (Second) في *C.R.P.*^{2} ص 315: «أليس في اللقاء السلمي لسنة 1815 إدانة للاحتدامات الدموية لـ 93؟»

وعندما جرى الحديث من جديد عن جمهورية ممكنة، حوالى سنة 1830، كان عمر ليتريه تسعاً وعشرين سنة. وقد أطلق النار مثل كلّ الشبيبة الليبرالية في الأيام الثلاثة المجيدة، وشهد موت أحد أفضل أصدقائه[24]. ومن ثمّ جاءت الحقبة الطويلة لنصف الاستسلام لملكية تموز «الليبرالية» من دون شكّ، والتي جرى مع إنشائها محاولة إقناع الفرنسيين بأنها «أفضل الجمهوريات». وقد فوجئ ليتريه ـ مثل جميع الناس ـ من دون شكّ بثورة شباط/ فبراير واندهش بسبب «استيقاظه» نوعاً ما على الجمهورية، هذا أكيد[25]. وسيعترف بنفسه ـ بهذه «البراءة» التي يجب ألا ننخدع فيها ـ أنه كان بإمكانه بعد ذلك كلّه قبول الوصاية، رغم أنه لا ريب في التزام ليتريه الجمهوري في أثناء هذه الحقبة نفسها. وظهرت المقالات عن غوته (Goethe) وكوفييه (Cuvier) في اليومية المهمة *Revue républicaine* لفرانسوا دوبون منذ سنة 1834[26]، قبل أن يجري نشرها في مجلّة *La revue des deux mondes*. واليومية مفتوحة لـ «جميع التيارات الجمهورية»، ولم تكن تجاهد الليبراليين البسطاء بأقلّ قوّة. ويعدّ التعاون مع نشرية *National* للمسمى أرمان كاريل (Armand Carrel) منذ سنة 1831 دليلاً على ذلك أيضاً. ولنسجّل أخيراً أنه عندما التقى ليتريه ـ وهو في التاسعة والثلاثين من عمره ـ بفكر أوغست كونت وبشخصه ووجد فيه «نهائياً» طريقه العقلي والسياسي كان كونت ـ غير القابل بالتأكيد

---

(24) انظر روايته الخاصة في *C.R.P.*², épilogue, pp. 492 sq., et 317 sq.,
وعن موت جورج فارسي (Georges Farcy) لنا رواية سان بوف لسنة 1863، «Notice sur M. Littré,» *Nouveaux Lundis*, V, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1872) (1866), pp. 210 sq.

(25) انظر: *C.R.P.*², pp. 114-128, surtout p. 125 sq.

(26) *Revue républicaine*, 10 juin et 10 novembre 1834.

twitter @ baghdad_library

للترتيب بسبب سبقه لعصره ـ لايزال يعلن عن نفسه أنه جمهوري متّقد، وهو يؤوّل بطريقته الثورتين اللّتين عرفتهما فرنسا في أثناء هذا التاريخ[27]. إنّ المقالات الأولى التي كتبها ليتريه لتعميم الوضعية وتأويلها تعود إلى سنتي 1844 و1845[28]. لكن من البديهي أن يكتب ليتريه **إثر** إنشاء الجمهورية الثانية، وبدقة إثر الفترة الوجيزة جداً الممتدّة بين شباط/ فبراير وكانون الأول/ ديسمبر سنة 1848، والتي تختصر كلّ التطور الحاصل (الانتفاضات المنتصرة والحكومة المؤقّتة وانتفاضة حزيران/ يونيو «الاشتراكية»، و«دكتاتورية» كافينياك الشرعية، والتجربة الأولى للاقتراع العام بدءاً بمجلس النواب، ثمّ برئيس الجمهورية مقالاته المنشورة في *National*، ثمّ يجمّعها لتفرز في ما بعد «الكتيب الأخضر» المشهور وعنوانه **المحافظة والثورة والوضعية** (*Conservation, révolution, positivisme*) ـ ونشر إبّان الانقلاب في نهاية 1851، غير أن توزيعه لم يجرِ إلا في بداية سنة 1852[29]. وهو شهادة جوهرية على آمال وتخوّفات رجل يكاد يكون وحده آنذاك جمهورياً، وفي الوقت نفسه وضعياً. وسيتسنّى لنا لاحقاً استئناف الحديث عن التأثير الكبير لهذا الكتاب في جيل من القادة الجمهوريين مثل غامبيتا ورانك وفيري. إنّ القطيعة المبهمة بين كونت وليتريه، والتي لا أنوي معالجتها تدخّلت، كما نعلم، بعد الانقلاب لأسباب بعضها

(27) انظر: P. Arnaud, *Politique d'Auguste Comte*, pp. 26 sqq.

(28) انظر: Aquarone, *The Life and Works of Émile Littré 1801-1881*, pp. 24 -33.

(29) إنها مقالات تعود إلى الفترة الفاصلة بين أوّل تموز/ يوليو سنة 1849 والثاني من تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1851. الأمر يتعلق بالتعليق على أحداث اليوم، منظمة في ما بعد بطريقة اصطناعية حول عبارتي «المحافظة» و«الثورة» المتعارضتين، والتي تمكننا الوضعية بطبيعة الحال من توليفتهما.

سياسي، ولكنها بالأساس أيديولوجية[30]. ولن أستبقي، بصفتي مؤرّخاً، سوى الحدث الموالي، والحق يقال إنه أساسي: فبقدر ما كان ليتريه، بجميع معاني العبارة، المبسّط الكبير للوضعية، ووسيطها إن شئنا في أثناء السنوات التي انتشرت فيها فعلياً، وعرّفت بنفسها خارج النادي أو الكنيسة بالذات، كان له الفضل في أن الكونتيّة التي مازالت (أو كانت قبل ذلك...!) جمهورية، ولم تتكوّن بعد كديانة، هي في الواقع التاريخي، معروفة ومنتشرة. وتصحّ هذه الملاحظة في ما يتعلق خاصة بالسياسة وتأثير مذهب الوضعية هذا في جيل الآباء المؤسّسين مع تغيرات بشأن أهمّهم، وهما الاثنان غامبيتا وفيري ـ غير أن هذا الأخير أكثر اطّلاعاً على الخلافات الجوهرية بين مدرستي ليتريه ولافيت، كما أنّه أقرب إلى الثاني مما نعتقد.

إن الإمبراطورية الثانية، هي بالطبع، بالنسبة إلى ليتريه، على الأقلّ إلى حدود سنة 1863 (تاريخ فشل انتخابه في الأكاديمية) وخاصة سنة 1867 (سنة تأسيس **مجلة الفلسفة الوضعية** (*Revue de philosophie positive*) ـ المرموز إليها بـ *R.P.P.*) حقبة فرض في أثنائها التأمّل، إن لم نقل العزوف عن السياسة. إنّ معارضة ليتريه للنظام الناكث للوعد قطعيّة وثابتة، وهي لا تترقب أن تُحاسبها

(30) رغم ذلك كلّه، فكلمة «دين» (الإنسانية) التي أدّت، وليس دون تردّد، وندم إلى القطيعة - بعد الوفاة - بين كونت وليتريه. لكن هذا الأخير كان لايزال يبذل جهداً ليتبع كونت في هذه النقطة (*C.R.P.*^{2}, p. 410). ومع ذلك فالمؤكّد أنّ ليتريه في اتصاله المتواصل بكونت إلى حدّ وفاته وبتأسيسه مع روبن وفيروبوف **المجلة الفلسفية الوضعية** (*Revue de philosophie positive*) سنة 1867، وهو مشهور آنذاك ومعترف به وبارتباطه في الوقت نفسه بالمعارضين الجمهوريين وبالعالم الأكاديمي، قد أراد عن قصد احتكار تعميم المذهب الوضعي لنفسه.

twitter @ baghdad_library

نكبات سنة 1870 حتى تتجلّى للعيان: إن ليتريه من رعاة المرشّح الجمهوري فيري سنة 1869[31]. وعلى أي حال لنتأمّل التواريخ: هذا الرجل الذي بلغ السبعين من عمره، وهو في اعتزال فعلي، وقد التهمته المهمّة المقلقة لإنجاز **المعجم**، وعدد لا يحصى من الأعمال الأكاديمية والفلسفية، وضع نفسه في خدمة غامبيتا منذ يوم 16 أيلول/ سبتمبر سنة 1870 وسيُكلّف، كما نعلم، بإلقاء درس تاريخ لمصلحة مدرسة الفنون والعلوم المتعدّدة (البولتكنيك) المنزوية في مدينة بوردو (يوم 7 كانون الثاني/ يناير سنة 1871)[32]. لكن يبدأ، منذ ذلك، الحين «المجرى الحقيقي لحياته السياسية». ولنتذكّر دوماً ما بلغه من العمر: انتخب يوم 8 شباط/ فبراير ممثلاً لمنطقة السان في مجلس النواب (برتبة الثالث والثلاثين من بين ثلاثة وأربعين بـ 87868 صوتاً) وفي 15 تشرين الأول/ أكتوبر مستشاراً عاماً لسان دونيس، ثم نائب رئيس المجلس العام. وكان أخرساً في مجلس النواب، وهذا مؤكّد، إذ كان كلّ شيء عدا خطيباً، وهو كما نعلم لا يستطيع أن يفكّر إلا والقلم بيده، ومع ذلك فقد كان مثابراً على حضور الجلسات بشكل لافت، بالرغم من جدول أوقاته الشبيه بذلك الذي للرهبان. وانتخب أخيراً في يوم 15 كانون الأول/ ديسمبر سنة 1875 عضواً دائماً بمجلس الشيوخ، وكان يجلس طبيعياً مثلما يفعل في مجلس النواب بين الجمهوريين المعتدلين. وقد منعه وضعه الصحيّ من المواظبة على حضور جلسات مجلس الشيوخ كعادته في المجلس السابق، لكن تبيّن مراسلاته المحفوظة أنّه كان يتابع متابعة

(31) انـــظـــر: Tchernoff, II, pp. 394, et 545, et Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, p. 109.

(32) رسائل ليتريه وغامبيتا وبرقياتهما ذكرها Aquarone, *The Life and Works of Émile Littré 1801-1881*, pp. 187 sqq.

وثيقة عمليّات التصويت على القرارات الجوهرية، وقد صوّت بطبيعة الحال في يوم 16 أيار/ مايو سنة 1877 ضدّ الحلّ، وخلافاً لما يُشاع من تصويته ضدّ المادة السابعة من قانون فيري حول التعليم العالي في آذار/ مارس سنة 1879[33]. إن الحقيقة أنه امتنع عن التصويت.

غير أن ليتريه إن لم يكن يتكلم، فإنّه كان يكتب. وكانت كتاباته في حالات عديدة تضاهي الأفعال. إن مقاله في *Temps* بتاريخ نيسان/ أبريل سنة 1873 حول ترشح باروديه (Barodet) ومقاله في *R.P.P.* بتاريخ تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1879 عن «الكاثوليكية حسب الاقتراع العام» لم «يباغتا» فقط الأصدقاء والخصوم مثلما قال ذلك بنفسه، بل سيكون لهما في الواقع تأثير عميق ونافع في الخلف حول قيام الجمهورية. ولا مانع مثلما لاحظ بنباهة آ. راي (A. Rey) في كتابه الجيّد من أن ينكشف لنا مع ليتريه كلّ السر الخفي للكلمات والكلمات المكتوبة رغم أوهام ليتريه (أو ربّما جرّاءها) الذي كان يعتقد أنّة قد بدّدها. يجب إذاً، قول كلمة حول **الشكل** الذي اتّسم به عمل ليتريه المكتوب في سنوات الخلق المتواصل للجمهوريّة الجمهوريّة. إنّ المساهمات متنوّعة جداً في الصحف اليوميّة أحياناً وفي الصحف الدورية والمجلات، وبطبيعة الحال مجلّته الخاصّة في الغالب. ومع ذلك يطرح هنا مشكل نقد تاريخيّ مهم، ويتعلّق بالاستحسان المحتمل، فضلاً عن الأبوّة غير المباشرة لليتريه في التدخّلات الأكثر بروزاً لأصدقائه أو أتباعه الوضعيّين فيروبوف وروبن، وخاصّة دوبوست. وسأعود إلى ذلك، الذي كانت كتاباته، على مستوى تاريخيّ ومذهبيّ، إن شئنا الدقّة، ذات أهميّة من الدرجة الأولى. لكنّ ليتريه

(33) G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires*, p. 168; Chevallier, *La séparation de l'église et de l'école*, p. 168.

twitter @ baghdad_library

الذي كان مدفوعاً بانشغال بيداغوجيّ واعٍ، والذي من غير المفيد تعميد نرجسيّته، لم يخشَ تكرار نفسه، وجمع أغلب مساهماته في المؤلّفات الفلسفيّة والسياسية التي نشرت في تلك الحقبة، والتي يجب دراسة توزيعها بالتفصيل. ومن بين أهمّ ثلاثة مؤلّفات نجد *Les fragments de philosophie politique et de sociologie contemporaine* (1876)، وفيه توجد نصوص قديمة، لكنّها أصبحت ذات راهنيّة مثل الخصومة مع دوبون وايت حول المركزيّة أو نصّ 1870 حول الاشتراكيّة، لكن أيضاً (وربّما خاصّة) النصوص الماسونيّة لسنة 1875 وسنة 1876 التي مثّلت نوعاً من المخطّط لوصيّة أخلاقيّة[34]. بعد ذلك نجد **الكتيّب الأخضر** (*Petit livre vert*) وكان من دون شكّ، على جميع المستويات، أكثر النصوص إبهاراً في فهم ليتريه ومصير الوضعيّة ـ الذي أعيد نشره سنة 1879 بالعنوان نفسه. وقد ذيّل كلّ فصل بتعليق مطوّل ونفيس للغاية، ومع أنّ ليتريه ضمّنه ما كاد رينان يسمّيه توباته (لنقل نقده) واعترافاته (وهذه إحدى مصادرنا الجوهريّة لتدوين سيرته)، وهي محاولة أكثر من ما يقال عنها من أجل تفسير المرور (في استمراريّته وقطيعاته) من الجمهوريّة المؤقّتة، وأقول عن طواعيّة من الجمهوريّة الاستباقيّة لسنة 1848 وسنة 1849، إلى الجمهوريّة النهائيّة على ضوء وضعيّة مطلوبة دوماً، ولكنّها (مهما كانت روابطها بالكونتيّة نفسها) منتقاة على نحو خاصّ، وتحتوي منذ ذلك الحين في ذاتها نصيباً مهماً ممّا سنسمّيه تاريخيّاً وضعيّة في العقود اللاحقة. ونجد أخيراً في سنة

(34) انظر بالخصوص ص 206-229 (*Journal des débats*, 7 et 11 octobre 1862) وص 148-183 من (*La Revue des deux mondes*, 15 avril 1858) حول الاشتراكيّة، انظر ص 375 ـ 403 من (*R.P.P*, 1870).

1880 مؤلفه **في إنشاء الجمهورية الثالثة**[35] (*De l'établissement de la troisième république*) حيث بيّن في تصديره بالوضوح المعتاد منه دوماً، الوحدة الواقعية رغم الطابع المتنافر، نصف تاريخي ونصف صحفي، للمقالات التي تكوّنه، والتي يحتوي بعضها على صياغات أو أفكار تنبّئيّة، والتي نجدها أحياناً مذكورة بصراحة في أهمّ خطابات غامبيتا وفيري[36]. وليس هذا بالأمر الهيّن. وسنرى أنّ هذا لن يشهد فقط على حضور ليتريه في نقاشات الفكر والواقع التي أرست الجمهورية الثالثة وشكّلتها، لكن سيشهد أيضاً، في تقديري، على ظاهرة أهمّ تتعلق بالدور الذي كان للكلمات والصيغ في اللعبة السياسية الجديدة. وقد حدّد **الرأي العامّ** والذاكرة التاريخية مصيراً ذا دلالة بليغة لهذه الكلمات والصيغ التي ابتكرت القواعد الخاصة لهذه الجمهوريّة في بدايتها. وكما كان كونت إجمالاً مخترع كلمات مثل **الغيرية** و**السوسيولوجيا**، فإنّ ليتريه كان موطّناً لمفاهيم مثل «النزعة الكارثية»[37] أو «الكاثوليكية حسب الاقتراع العام» التي ستترك سمة على إرثنا السياسي. غير أن جميع هذه الكتابات كانت متّجهة في نهاية المطاف نحو تعريف كلمة تبدو في ظاهرها أبسط المفردات. ورغم ذلك فإنّي أعتقد أنها ذات لُبس أشدّ في لغتنا، إنّها كلمة **جمهورية**. ولا يبدو أنها صدفة إن انهمك في الفترة نفسها

---

(35) الجملة الأخيرة من التمهيد رائعة: «الجمهورية هي أسلوب الحكم الذي يسمح أكثر من غيره للوقت بالحفاظ على سموّه». ونجد أيضاً في الكتاب، رغم عنوانه، أكثر من عودة إلى الجمهورية الثالثة وتفصيلات عن «مخطط الحكم» المشهور لأوغست كونت الذي ساهم فيه ليتريه (ص 114، الهامش 2).

(36) مثلاً هذه الصياغة «الكاثوليكية وفق الانتخاب العام» والتي كرّرها فيري بمهابة.

(37) الكلمة لم ينطقها ليتريه، بل تعود إلى سيغفريد وتيبوديه، لكن الأمر جرى تحليله بعناية (تحت كلمة «تقدّم» في المقال الذي يحمل عنوان «في الوهن السوسيولوجي للحزب الجمهوري في فرنسا») *R.P.P.*, vol. 24 (1880) (*E.T.R.*, pp. 551 - 564).

twitter @ baghdad_library

رجلا الدولة، وكلّ منهما لحسابه الخاص، وهما اللّذان يعتبرهما ليتريه، والتاريخ أيضاً، الأبوين المؤسسين لجمهورية ليست فقط نهائية، وإنما واقعية. وليس صدفة أيضاً إن كان أكبر المعجميين الفرنسيين للقرن التاسع عشر، والذي كان كذلك جمهورياً، مهتمّاً عبر اللغة بنشأة نظام لم يصبح واقعاً دستورياً، كما نعلم، إلا في ظلّ لبس لسانيّ وصدفة برلمانية. ويعني ذلك أن كلمة جمهورية في أثناء هذا الوقت، وبفضل هؤلاء الرجال، تكفّ عن أن تكون انفتاحاً خرافياً على الجحيم، أو الجنّة، مثلما كانت منذ سنة 1792، لكي تصبح في النهاية أوّلاً، **شكلاً** مثلما يبين **ليتريه** مؤلّف القاموس، لكن أيضاً «شكلاً يجُرُّ وراءه المحتوى»، كما قال غامبيتا، هذا الرجل الآخر وسيّد الكلمات بحسّه العبقري في العبارة[38].

الجمهورية، ذلك مؤكّد. لكن علينا كما قلت أن نقرّر أخيراً تخطّي المجرّد نحو العينيّ، وإن شئنا، فالأمر يعود تقريباً إلى الشيء نفسه، تخطّي المتعدّد إلى المفرد. ولنذكر طرفة عن ليتريه نفسه: كان خصومه يستندون إلى تكرّر فشل الجمهوريات التاريخية وقصدهم القضاء مُجدّداً على هذا النظام بقولهم: «لا تدوم الجمهورية في فرنسا». وردّ ليتريه على ذلك، كما نعلم، بقول لا يقلّ دقّة «هذا حقّ، لكن الملكية هي أيضاً لا تدوم»[39]. وهذه

(38) الصياغة الشهيرة استعملها غامبيتا عدّة مرّات، كانت المرّة الأولى على حدّ علمي في 14 تموز/ يوليو 1872 في Ferté-sous-Jouarre (J. Reinach, II, p. 385)
ومرّة أخرى في يوم 20 تشرين الأول/ أكتوبر 1878 (J. Reinach, VIII, p. 289 sq.).
انظر كذلك: P. Barral, *Les fondateurs de la III république*, p. 166.
لكن العبارة سبق وجودها - دون تسمية الجمهورية - في: «Programme de Belleville» (Reinach, I, p. 423).

(39) *C.R.P.*², p. 114.

المسمّاة جمهورية كانت فرنسا تعيش في ظلّها بشكل مؤقّت منذ يوم 4 أيلول/ سبتمبر سنة 1870. ولو كنّا نتمنّى تحويلها إلى جمهورية حقيقيّة وواقعيّة، فإنّ تعريفها لابدّ منه. والحالة هذه فلنفكّر مليّاً: لقد كانت للكلمة قيمة غريبة، مع أنها كانت في الوقت نفسه مطلقة (كلّها موضوعية أو كلّها سلبيّة) بالنسبة إلى أغلبية الرأي الساحقة (وبالإضافة إلى ذلك، ألاحظ للتوّ أنّ الكلمة ستحافظ إلى يومنا هذا على قيمة موحّدة بألفاظ الأيديولوجيا السياسية) وتامّة النسبية حيث رأينا أنّ دوبوا لم يحصِ أقلّ من ستة عشر نعتاً أو وصفاً مخصّصاً لتدقيق الكلمة في أثناء الفترة الفاصلة بين سنة 1869 وسنة 1872[40]: إنها حقّاً لَنُزُل إسباني! لذا يجب البحث عن تعريف ليتريه للجمهورية. من المؤكد أنه جرت المحاولة، وقد كان لسلفي صياغات موفّقة: كتب سكوت (J. A. Scott) «إميل ليتريه والسوسيولوجيا الجمهورية» بمسحة استباقية[41] وأشار ستانيسلاس أكوارون (Stanislas Aquarone) إلى «شكل محافظ من المذهب الجمهوريّ»[42]. وقال عنها راي «وسيطة لا غنى عنها بين النظام المغلق واليوتوبي، والمركّب لكونت، وتقدّمية فيري البورجوازية واللائكية والراضية عن نفسها»[43] ـ ولا شكّ في أنّه بالإمكان زيادة المقتطفات. كلّ هذا صحيح، لكنه قد يكون بعيداً جداً عن الحقائق ذات الخاصية السياسية، وعن الحوادث الصلحية (مثل التصويت على الدستور وعلى قوانين الدراسة. . . إلخ) وخاصة، ومن دون

(40) J. Dubois, op. cit., index analytique, pp. 404 sq.

(41) إنه عنوان البحث الذي خصصه لليتريه في كتاب Scott, *Republican Ideas and Liberal Tradition in France, 1870-1914*, pp. 87-115.

(42) Aquarone, *The Life and Works of Émile Littré 1801-1881*, p. 148.

(43) Rey, *Littré, l'humaniste et les mots*, p. 271.

twitter @ baghdad_library

ريب، عن مسائل التكتيك والاستراتيجيا المتعلقة في الوقت ذاته بالانتخابات والولاءات الحزبيّة التي كانت تطرح عينياً على القادة الجمهوريين، وذلك على صعيد الرأي. إضافة إلى ذلك، إن هذه الصياغات تتطلب إيضاحاً: لم تكن مثلاً كلمة «محافظ» غامضة بالنسبة إلى المعجميّين والوضعيّين فقط، وكذلك الأمر بالنسبة إلى كلمات أخرى مثل «رجعي» و«انتهازي» أو «إكليروسي». ولم يكن ليتريه كذلك «محافظاً» كما يراد أن يقال، حين أوجب مثلاً على جمهوريته أن تكون الميدان الوحيد «الذي يفتح سبيلاً لتلاقي محافظين وثوريين يحدوهم جميعاً العزم على التأسيس وليس على الهدم»[44]. وكان غامبيتا في ترديده ظاهرياً لكلمة تييه (في كلام قاله في *Aix* بتاريخ 18 كانون الثاني/ يناير سنة 1876) يعلن، في الوقت نفسه، أنّ الجمهورية المحافظة حقّاً هي جمهورية المستقبل التي هي فعلاً جمهورية وديمقراطية ولائكية، والتي لن ترى النور إلا في فترة متأخّرة[45]. لكن ألا توجد هنا الدلالة العميقة للكلمة لدى كونت نفسه منذ «ندائه للمحافظين» سنة 1852؟ هكذا، فالكلمات ليست بسيطة أو بريئة. ومن الضروري فهم أمر جوهري مفاده أن للكلمات قيمة سياسية ضخمة في أثناء هذه الفترة من تاريخنا التي لم يكن فيها الخطاب ساحراً أو مجانياً. ولو تأمّلنا في ذلك، على غرار ما سيفعل كليمنصو سنة 1888، لقلنا إنّ ذلك قد يكون في نهاية الأمر أجمل تقريظ للجمهورية[46].

---

(44) *E.T.R.*, p. 371.

(45) انظر: Reinach, V, pp. 43 sqq.

(46) نشير هنا إلى العبارة المشهورة التي قالها كليمنصو ضدّ بولانجيه (Boulanger) في 4 تموز/ يوليو 1888: «المجد للبلد الذي يُتكلّم فيه والخزي للبلد الذي يُصمت فيه».

وأعتقد أن الملاحظة الأولى التي تتضمن كلّ ما تبقّى تخصّ تمذهب ليتريه للجمهوريّة الذي كان موجوداً، منذ التقائه بكونت، مع ما يسمّيه بأشكال شتّى ومتقاربة بالعلم الوضعي للتاريخ، أو كما سيقول سنة 1876 «سوسيولوجيا» معاصرة. ومهما كان الحدث الذي يعلّق عليه أو الدعوى التي يترافع فيها، فإنه لا يضيّع أبداً الفرصة لتأكيد أنّ دليله دوماً، في تحليله واستخلاصاته، هو هذه الفلسفة أو هذا العلم الذي يريد من جهة أخرى استكماله. وفي سنة 1878، وفي أثناء إعادة تفحّص حزينة وصاحية لمؤلفه سنة 1851 أثبت على الأقلّ، كنوع من النجاح ـ وهو أمر سيتناوله في **المعجم** ـ أنّ «دراسة السوسيولوجيا قد وُضعت في كل مكان في جدول الأعمال. وحيثما ولّينا وجوهنا الآن نجد هذا العلم موضوع أعمال ضخمة. ومن الأشياء المقبولة، من الآن فصاعداً في النواحي العلمية الراقية، أن المجتمعات كلّيات لها نمط وجود ونموّ وأنّ تطوّرها المتزايد ظاهرة طبيعية وأنّ كل ما ينتج فيها هو نتاج للقوى المحايثة للهيئات الاجتماعية»[47]. لنترك جانباً نقص المحايثة وتناقضها الغريب، وكذلك بعد الفاصل الزّمني الذي أحدثته الماركسية، تعود العلوم الإنسانية بضرب من الغرابة. وإنه من المؤكّد، على الأقلّ، أنّ ليتريه لن يكفّ عن تطبيق هذا المنهج، وعن ردّ تحليلاته أو نقاشاته السياسية، إلى أسس «سوسيولوجية». غير أن هذا العلم الذي كان يعتقد فيه بحماس سنة 1848، والذي كان يدفعه في تلك الحقبة إلى كتابة أشياء تتّسم بالمجازفة باشتراك يكاد يكون كلياً مع أوغست كونت. إن كل تلك الأشياء كذّبتها التجربة والزمن، على ما يبدو، فتمّ الكفّ عن فهم هذا العلم بهذه الطريقة بعد ثلاثة عقود من ذلك التاريخ. لقد أدخل ليتريه إذاً، وبتواضع شديد، تمييزاً بين ميدان

(47) C.*R.P.*^{2}, pp. 327 sq.

twitter @ baghdad_library

«السياسة» وهو ميدان الحادث والحدث المخاطر وغير المحقّق، والذي لا يَقدر الفكر العلمي على القبض عليه وميدان «السوسيولوجيا»، الذي يتعلق «بالقوانين العلمية الضرورية» وبخصوصه تكون «التوقعات جازمة بحيث نعرف هذه القوانين على نحو أفضل ونوجد أقرب منها»[48].

إنّ هذا التمييز في نهاية الأمر إجرائيّ ويفسّر، في اعتقادي، عديداً من النصوص التي توضّح المسألة بشكل جوهريّ، وإن كانت كلمة «سوسيولوجي»، وهي بالتأكيد مركزية، تبدو أحياناً متهاوية في ما هو عرضيّ. وفي مقال جوهري عنوانه «في الوهن السوسيولوجي للحزب الجمهوري»، وهو ينبئ ببعض أعمال سيغفريد وتيبوديه قبل خمسين سنة من ظهوره، ويبحث في «انزلاق» الأحزاب الفرنسية «نحو اليسار». وفي هذا المقال يقدّم ملحوظة جوهرية يبرّر فيها قبوله النظام البرلماني الذي كان يرفضه بمعية كونت سنة 1852: «بصفتي تابعاً للمذهب الوضعي أنتمي إلى حزب فلسفي، ومن ثم فإنني خصم اللاهوتيات. إن لغتي مختلفة حين أتكلّم بوصفي مؤرّخاً وسوسيولوجياً. إذاً أذكّر بأنّها [اللاهوتيات] تدخل في البنية الداخلية لتطوّر الإنسانية، وأنه لا يمكن فصل هذا التطور عن فعلها، وأن كلّ ذلك في توازن. وحين نمجّد النقطة التي توصّلنا إليها من الحضارة، فيجب علينا ألا نقصي من التمجيد شتّى الآليات التي قادتنا إلى ما نحن فيه، ومن ضمنها الآلية اللاهوتية»[49].

نتبيّن إذاً، بواسطة السياق، أنّ السوسيولوجيا بالنسبة إلى ليتريه علم استذكاري ـ يمتزج في الواقع بتاريخ فلسفي ـ يمكن نعته

---

(48) المصدر نفسه، ص 191.

(49) *E.T.R.*, pp. 561 sq.

بالوضعي لأنه يتفحّص «وقائع». ومن ثم كانت شدّة اختلاف نبرة «التوقعات» التي سيعلنها ليتريه السياسي في المستقبل: إنها ببساطة اختيارات حذرة تتطلّع إلى جميع المنافذ الممكنة للأحداث، والتي كانت تحاول آنذاك، وآنذاك فقط، تحديد ما سيكوّن في **جميع الحالات** ـ شكلياً إن جاز القول ـ تطوّراً محتوماً. وثمة مثال نموذجي وموجّه بعناية شديدة يتمثّل في مقال في *Temps* بتاريخ 4 تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1877 حول «المَخرجين الاثنين من أزمة 16 أيار/ مايو»[50]. بيد أنه يوجد تكرار مدهش لكلمات «اجتماعي» و«مجتمع» و«اشتراكي» و«سوسيولوجيا» في كتاباته السياسية للفترة الفاصلة بين سنة 1871 وسنة 1880[51]. ولا شكّ في أنّ مدوّنة الجماعات الاجتماعية وتحليلها، وكذلك الطبقات بفضل الاشتراكيين، كانت منذ أمد بعيد منتشرة في نصوص علمية أو سياسية. وقد كان كونت نفسه يستعمل، وبإسراف، مدوّنة كانت في الوقت نفسه تاريخية ـ «الطبقات المغلقة» و«بطرقة» ـ ومعيارية ـ «بروليتاريا»، وكانت تظهر في ما يكتب.

لم يستعمل ليتريه إلا قليلاً كلمة «طبقة»، وفي إحدى كتاباته

---

(50) أعاد ذكره في: *E.T.R.*, pp. 414-422.

(51) لابدّ من ذكر - تفصيل ذو دلالة ومثير للاهتمام - أن أغلب كلمات المعجم السياسي للجمهورية الثالثة («الانتهازية»، «المحافظة»، «اللائكية»، «الإكليروسية») لم تجد لها مكاناً في **المعجم**، ولا أثر لها في طبعته الأولى. ولا شيء عاديّ أكثر من ذلك: إنها كلمات دخيلة، وأحياناً مخزية، في السنوات التي كان ليتريه يحرّر ورقاته في أثنائها. ونعلم مثلاً صرخة الاستنكار التي أطلقها سان بوف في مجلس الشيوخ يوم 19 أيار/ مايو 1868 بسبب الحديث عن الإكليروسية: (L. Capéran, p. XXIII) يستعمل الكاردينال دونيه (Donner) «عبارات يجب ألا تسمع في مجلس مثل هذا». إن هذه الكلمات لن توجد مع إشارة دخيل إلا في إضافة 1881. وفي كلّ حالة تكون الاستشهادات التي ينتقيها ليتريه شديدة الدهاء. بيد أن هذا الحذر المعجمي لم يمنعه بالتأكيد من أن يستعمل بنفسه، وبوفرة، هذه الكلمات في كتاباته السياسية أو العلمية بين 1850 و1880. إنّ فهرسة كاملة ستكون بالطبع أمراً ضرورياً.

twitter @ baghdad_library

الأكثر تنسيقاً، «تركيبة المجتمع الفرنسي والجمهورية»[52]، وكان يتكلّم عن «جماعات». وبالنسبة إلى اثنين منها (بقايا ماضٍ من الملائم إدماجه واستعماله من جوانبه الطيبة ووفق المبادئ الحَسنة) يستعمل بشيء من الدعابة لفظ «عيّنة»، المستعار من لغة الباليونطولوجيا، فالأمر يتعلّق بـ «السلالات الحاكمة» وبالنبالة[53]. ومن ثم يمرّ بشكل أكثر حداثة وجدّية إلى «الجماهير الغفيرة» الثلاثة، وهي الفلاحون والبورجوازية والعمّال. وهنا أيضاً نلاحظ وجود توافقات ذات دلالة بليغة. نعلم أنّ غامبيتا، الذي كان يستشعر «الفئات الجديدة»، سيرفض على الدوام استعمال كلمة «طبقة»، وهي كلمة تقسّم، لأنّ مهمّة الجمهورية التي لا تعرف سوى مواطنين، والتي ليس من واجبها، وفق صياغته البديعة، أن تعترف بالمتساوين، بل «تصنعهم». وإن لم تكن مهمّتها إلغاء الطبقات، فهي على الأقلّ تقريب بعضها إلى بعض وجعلها تندمج[54].

إضافة إلى ذلك، فإنّ ليتريه في هذا المقال نفسه يعطي أيضاً، في حديثه عن الأرستقراطية، لهذه الكلمة معنى هو في الوقت نفسه تاريخي ومعياريّ، إذ إنه يعلن بالنسبة إلى الديمقراطية ضرورة أن «تنشئ من جديد أرستقراطية مفتوحة»[55]. وهذه الصياغة التي اقتبسها

---

(52) *La Nouvelle revue* (ler février 1880): *E.T.R.*, pp. 565-592.

(53) *E.T.R.*, pp. 566 sq.,

حيث يجري التساؤل عن «العينات المهمة جداً أحياناً من الهيئات المستخدمة سابقاً في سير ما نسميه النظام القديم». شكل مهذّب وظريف للحديث عن «حفريات»؟

(54) إنها مسألة قارة من فكر غامبيتا وفعله. انظر: J. Reinach, IV, pp. 40, et 468; surtout IV, p. 155 (discours d'Auxerre du ler juin 1874); IX, p. 174, etc.

وكذلك: Barral, *Les fondateurs de la troisième république*, pp. 228 et 261.

(55) *E.T.R.*, p. 578,

انظر أيضاً ص 518 («في مدّة الجمهورية» (*R.P.P.*, vol. 23 (1879)): «تتكون =

من ستيوارت مِل[56] يكمّلها ويدقّقها في نصّ آخر. إذ قدّم وهو يشرح كتاب دوبوست تعريفاً مثيراً وغير متوقّع (وربّما سابق لأوانه) لـ «الطبقات الحاكمة»، ضامّاً إليها من جهة «الأجزاء العليا من الطائفة»، وهي طبقة «تحكم الأشغال العامة وتديرها بشكل أو بآخر» ـ ويبيّن السياق، أنها بالنسبة إليه، الملكيّون والبونابرتيّون والإكليروس. ذلك من جهة، ولكنها من جهة أخرى، «هي تلك التي على رأس الاشتراكيين»، والتي «ليست مركّبة فقط من عمّال وعناصر الطبقات الشعبية»[57]. وسيكون من مهامّ الجمهورية صهر هاتين الطبقتين الحاكمتين ـ أي بوضوح دمج الاشتراكية الثوريّة، هذه البقيّة من الفكر الميتافيزيقي، في **توافق**[58] لا تقدر إلا الجمهوريّة على جعله ممكناً.

لم أذكر بعض هذه الأمثلة إلا لأبيّن ما أصبح عليه ـ أو ما تبقّى ـ بالنسبة إلى ليتريه، ووفق تسميته المَنهجُ السوسيولوجي أو علم الاجتماع: إن كان على الدوام فعلاً العلم الأشدّ تعقيداً والأقرب من

= الأرستقراطية في الديمقراطية من كل من له إشعاع ومهارة ونفوذ، من كبار المالكين وكبار الصناعيين والرجال المتكوّنين في الخدمات العسكرية والإدارية ومن العلماء والمحامين والأطباء وموثّقي العهود والعمّال البارزين». وبعد ذلك سيستعمل الجمهوريون الأكثر نشاطاً في هذا المعنى كلمة أرستقراطية: سيذكر بويسّون سنة 1899 كلمة لإميل تريلا (Émile Trélat) «الديمقراطية السليمة هي وسط اجتماعي تنشأ فيه وتترعرع أرستقراطيات فانية» (F. Buisson, «Le devoir présent de la jeunesse,» dans: É. Boutroux, éd., *La morale sociale* (Paris: [s. n.], 1899), pp. 241 sq.).

(56) *E.T.R.*, p. 578.

(57) المصدر نفسه، ص 364 و369.

(58) هذه الكلمة التي يستعملها علم السياسة ويسرف في ذلك جاهلاً أصلها الشيشروني، استعملها دوبوست أوّل مرة، على حدّ علمي، في تصوّره الحديث في: *Danton et la politique contemporaine* (1877), p. IV: «Un consensus général sur la conduite et la méthode».

twitter @ baghdad_library

الإنسان، وفق ما كان يقوله كونت في كتاب **الدروس** (*Cours*)، فلن يكون بالتأكيد اليوتوبيا التنبّؤيّة للتنظيم الجديد ـ التي ستكتمل في علم جديد ـ، والتي ساهم ليتريه رغم ذلك في التخطيط لها في نصه الذي يعود إلى سنة 1849 وعنوانه «Mesures à prendre des plus prochaines»، وذلك قبل الشروع في سلسلة «الوقائع الاجتماعية» (faits sociaux) التي سيفتتحها دوركهايم بعد ذلك بقليل بواسطة الإحصاء والتحقيق المقارن، لكن بالبحث في الوقت نفسه داخل التاريخ عن «قوانين» محايثة للبشرية نفسها في طبيعتها العضوية وخاصة العقلية، وبرسم الدائرة الموسّعة، لكن الدقيقة التي يكون الفعل داخلها ممكناً. ومع ذلك، وعلى أي حال، وإذ إنّ هذا العلم مرتبط بالفلسفة الوضعية، فإنه أداة وعلم تطبيقي يجب عليه أن يعمل بدوره على إنجاح هذه الفلسفة. بيد أنّ الجمهورية ـ ولم يكفّ ليتريه عن تكرار ذلك دون ملل ـ هي في المستقبل الشكل والحقل والنظام والمثل الأعلى والواقع، وهي الحزب ونمط الرأي التي ستسمح كلّها ووحدها بنشأة هذا «العلم الاجتماعي». وهنا أيضاً أريد أن أشير، على الفور، إلى اللّقاء البليغ مع غامبيتا الذي توقّع في أثناء موكب احتفالي، بمناسبة إعلان انخراطه في الوضعيّة، حدوث زمن ستصبح فيه السياسة أخيراً «علماً اجتماعياً»[59]، ودعا إلى ذلك. وليس اتّحاد الجمهوريّة بالعلم أمراً جديداً ـ إذ إنّه يعود إلى كوندورسيه ـ أو أصيلاً. لكن يتّخذ هذا الاتّحاد لدى ليتريه، المتلهّف بشدّة على البرهنة بالتاريخ والسوسيولوجيا على حتمية الجمهورية الناشئة ونجاحها، قيمةً مضاعفة ومميّزة جدّاً. وسيُنَمذجُ، كما سنرى، أيديولوجيا الجمهورية الثالثة كلّها: الجمهورية هي في الوقت نفسه

(59) J. Reinach, IX, p. 174 (Discours du 25 mars 1881 au banquet des chambres syndicales de l'union du commerce et de l'industrie).

موضوع العلم، إذ إنّها قابلة للبرهنة، ونتاج العلم، لأنّه على فعل إنشائها أن يأخذ بعين الاعتبار حدود العلم التاريخي الاجتماعي ووزنه. وسنرى أخيراً أنها ستنتج العلم، وليس وحدها بالتأكيد، لكن بكونها تشجّع أكثر من أيّ نظام حكم آخر مجيء العلم الوضعي.

إن الجمهورية إذاً بالنسبة إلى ليتريه أمر في غاية الوضعية، وذلك في أغلب التصورات التي اعترف بها لهذه الكلمة عقب كونت، لأنها أوّلاً توجد وبكلّ بساطة للمرّة الثالثة، ولأنها تدوم بعكس الأخريين. هذا المؤقّت الذي يستمرّ، والذي لا يتلف، بل يتدعّم، وهذا المؤقّت الذي سيفتح الباب قريباً أمام مستقبل بأكمله وأمام جميع التطورات، لكن من دون أن تنفكّ أو تزول، ونحن نجد اليوم عناء في تخيّل أيّ مفاجأة غير مألوفة، لكن أيضاً كم من جهد واعٍ بذَله جيل بأكمله من الجمهوريين[60]. أن نبرهن على قدرة الجمهورية على الدوام، وأن نراها تدوم وتصبح «نهائية»، على حدّ تعبير ليتريه في صياغة استعارها من تيبه وبرّرها، كما هي عادته، بحجاج مطوّل هو أن ننتزع من الجمهوريين تبجّحاً خطيراً وذلك بحثّهم ـ سنرى كيفية ذلك ـ على توفير **الشروط الضرورية** لهذه الديمومة[61]. لكن المدّة ليست فقط علامة **براغماتية** على النجاح: إنها في الواقع علامة تغيير عميق للمشروعية. لقد كان غريفي يصف الجمهورية عبر برهنة تاريخية وقانونية عصماء بأنها الحكومة «الضرورية»[62] من الآن فصاعداً مستعيراً اللّفظ من تيبه دون ذكر ذلك. وقد ساهم ليتريه الذي مازال يستعمل سنة 1873 كلمة

---

(60) طبيعيّ أولاً في ما يخصّ السياسة الداخلية. لكن يجب عدم تجاهل العزل الدبلوماسي الخارق للعادة للجمهورية إلى حدود 1893. ومن ثم التسلط القسري العالمي على القادة الجمهوريين الأوائل.

(61) *R.P.P.*, vol. 23 (1879): *E.T.R.*, pp. 509-526.

(62) J. Grévy, *Le gouvernement nécessaire* (Paris: [s. n.], 1873).

twitter @ baghdad_library

المشروعية ليشير إلى الحزب الملكي أو الأحزاب الملكية، رغم ذلك، في مقالات ثلاث في الجريدة اليومية *Phare de la Loire* جرى تجميعها في كتيب، ردّ ردّاً قاطعاً على كلّ ادّعاء للمشروعية من قبل المتحزّبين للملوك الشرعيين، فالمشروعية تعود بالسلب من الآن فصاعداً إلى جمهورية تتمتّع في الوقت ذاته بالقانونية ـ المصوّت عليها مراراً وتكراراً بواسطة مجلس النواب، حتى وإن حدث ذلك في شكل «إعلان» بسيط ـ ونذر واقعة[63]. مشروعية غيابيّة قرّرتها نوعاً ما المعاينة التي لا ترحم للفشل التاريخي و«السوسيولوجي» والروحي، **بالخصوص**، الذي أصاب الملكيّات الثلاث المتخاصمة والحالمة بالعودة إلى النظام القديم. لنلاحظ جيّداً أنّ ليتريه، على العكس من جمهوريين آخرين مثل **غامبيتا**، رغم قربه الشديد منه، وهو يدلي بدلوه في هذه الحركة الضخمة للأفكار التي ستغيّر دلالة كلمةَ مشروعية، لا يدافع عن هذه المشروعية **القبلية** المستمدّة من العقل المجرّد والحقوق الشخصيّة والمجسّدة في سيادة الشعب المقدّسة، وغير القابلة للتقادم، والتي لا تعير أيّ اهتمام للتاريخ ـ «تاريخنا ليس قانوننا»، وفق عبارة رابو سان إيتيان (Rabaud Saint-Étienne) المشهورة. على العكس من ذلك، فإن ليتريه يرفض أيضاً باسم التقادم كلاً من البونابرتية والملكية التاريخية التي فقدت في نظره مشروعيتها منذ العدول عن منشور نانت، وربما حتى منذ جرى

---

(63) *Restauration de la légitimité et de ses alliés* (Paris: [s. n.], 1873): *E.T.R.*, pp. 234-268,

مع تذييل حول العدول عن منشور نانت (*L'Édit de Nantes*) المشار إليه سابقاً. انظر أيضاً «Expérience rétrospective au sujet de notre plus récente histoire»، وهو عنوان في غاية الكونتية في: *R.P.P.*, vol. 23 (1879): *E.T.R.*, pp. 465-488:

المساواة تحتوي الشرعية.

الكفّ عن استدعاء الطبقات الثلاث منذ بداية القرن السابع عشر.

إنّ النسخة الأورليانية والبرلمانية للملكية، وهي أقلّ نكوصاً وأكثر قبولاً، قد فقدت بدورها حقها بسبب الإحجام عن ترك مكانها للقدرات سنة 1848، وبسبب تحالفها الصريح مع المشروعية الملكية سنة 1872، وأخيراً بسبب تساهلاتها التكتيكية مع البونابرتيين. وأمّا البونابرتية، فقد كان ليتريه يكرهها، ويطعن فيها أكثر من طعنه في الشكلين الآخرين من المَلكية. ولنسجّل أن تُوافقه مع كونت بقي في هذا الأمر أمتن ممّا نتصوّر، إذ إن هذا الأخير إن قبل مؤقّتاً، أو بارك انقلاب سنة 1851، فإنه سرعان ما أدان إعادة الملكية الإمبريالية إلى نصابها والحروب التي تسببت فيها. إنّ البونابرتية التي هي رجعيّة كذلك مثل بقية الملكيات للجوئها إلى المبدأ المستحيل للتوريث، ولتحالفها مع الكاثوليكية البابوية المتطرّفة ـ وقد كان ليتريه يعارض الحملة على روما التي قرّرها كافينياك قبل اقتراع 10 كانون الأول/ ديسمبر سنة 1848 ـ قد افتضح أمرها نهائياً جرّاء المآسي الدمويّة التي تسببت فيها في أثناء مناسبتين. وبناء على ذلك، كان التحليل التاريخي الذي جازف به ليتريه منذ حزيران/ يونيو سنة 1868 وأيلول/ سبتمبر سنة 1869 مهماً، وقد أراد أنّ يبيّن من طريق ذلك أنّ نكبات سنة 1812 وسنة 1815 لم تكن، في المقام الأول، جرّاء وفرة الأسلحة، بل كانت متأتية في الواقع من عقلية نابليون «الرجعيّة» فعلاً حتى في المسألة العسكرية(64).

وبناء على الفشل المحتوم الذي تأكّد اختباره من طريق الحلول الملكية الثلاثة أصبحت الجمهورية منذ ذلك الحين الجواب المناسب.

---

(64) «Du génie militaire de l'empereur Napoléon 1er,» *R.P.P.*, vol. 2 (1868): *E.T.R.*, pp. 4-54.

twitter @ baghdad_library

ولا يجهل ليتريه أن الجمهورية مدينة بوجودها المؤقّت والطارئ وغير الثابت فقط إلى تنافس الطامعين في العرش، وإلى ما يسمّيه بعبارة أصابت المرمى «ازدحام المهن»[65]. لكن سيظهر هذا الشكل من الحكومة الذي سيوكل إلى هذا «الجمهوري الرشيد»، الذي سيصبح جمهورياً أكثر فأكثر، بمثابة الحلّ الوحيد الممكن والمأمول في الوقت نفسه. وسيجعل منه، منذ ذلك الحين، قضيّته منضّماً بذلك إلى تييه، مثله في ذلك كغالبية جمهوريّي ذلك الزمن (باستثناء أقصى اليسار الراديكالي)، ومنتقداً بعض صياغاته الشهيرة مثل: «الجمهورية هي النظام الأقلّ تقسيماً لنا من غيره» أو «الجمهورية محافظة أو لا تكون». لكن لهاتين الصياغتين في نظر ليتريه معنىً مختلفاً جداً عمّا يمكن أن نعتقده، مع العلم بأنّني لا أناقش هنا دلالتهما الحقيقية في استعمال تييه لهما. ولا تُفهم الصياغة الأولى، التي بشأنها كان ليتريه أحد القلائل الذين نسبوها إلى الدوق فكتور دو بروغلي سنة 1852[66]، إلا ضمن المنظور الدائم الحضور للوضعية. وقد بيّن منذ سنة 1872 أنّ الجمهورية هي وحدها التي حافظت على السلم الداخليّ (أي النظام، وسنعود إلى ذلك)، وشجّعت على «الأعمال» وهي، في لغته، الالتزامات **الوضعية** التي تفرض نفسها لدفع

---

(65) انظر المقال بالعنوان نفسه في: *R.P.P.*, vol. 13 (1874): *E.T.R.*, pp. 314-322.
وبشأن علاقات تييه وليتريه منذ 1863، انظر *C.R.P.*^{2}, p. 76 sqq.,
حيث نجد إشارة إلى مسعى ليتريه يوم 13 شباط/ فبراير 1871 لـ «المحافظة على الجمهورية» وذكراً مسهباً ومفيداً جداً للذي تكلم عن الأثر، وقد اكتمل: «إحلال السلام وإعادة التنظيم والتهدئة». «هذه النتائج الثلاث المتحصل عليها [...] والتي أنارتها التجربة التي خاضها في الجمهورية، ستمكّن البلد وتوجب عليه أن يصرّح بموقفه». غداة الكومونة عرض ليتريه هذه الرسالة على العديد من الجمهوريين، «وقد أحدثت فيهم انطباعاً شديداً وبدّدت سوء ظن قديم».

(66) *E.T.R.*, p. 571.

التعويضات وإعادة المالية والعمل إلى ما كانا عليه، وكذلك لطمأنة أوروبا وضمان السلم، وهذه التزامات جديدة[67]. ذلك لأن ليتريه يدرك في تاريخنا الحديث النزاعَ المتجدّد على الدوام، والذي يجب حلّه مهما كان الثمن، بين خطرين متناظرين، وهما «الفوضوية» و«الردّة». لكن تتّسم الفوضوية أيضاً بالأوهام الثوريّة - أي المعوّلة على العنف - للمذهب الجمهوري الراديكالي أو المتصلّب، كما تتسم أيضاً بالعنف البغيض المتأتي من الإصلاحات المتعاقبة التي عانت فرنسا من تجربتها الكئيبة. إن المَلَكية، وفق أشكالها الثلاثة، ليست أقلّ «فوضويّة» من الكومونة أو حتى من الذهن اليعقوبي. أمّا «الردّة»، فطبيعي أنّها تحالُف هذه الملكيات مع بقايا روح لاهوتي رجعي سيسمّيه بسرعة، مثل بيرات وغامبيتا عقب سان بوف، الذهن الإكليروسي أو الإكليروسية[68]. أمّا الأسباب التي ستجعل الجمهورية منذ ذلك الحين في وضع فكّ هذه النزاعات، فإنّ ليتريه يرى أنها متعدّدة. ومع ذلك، فإنني أودّ تدوين برهان أصيل، كان بدوره موعوداً بمسقبل طيّب في أثناء الجمهورية الثالثة، وذلك في ظلّ مظاهر مفارقيّة. وقد بيّن ليتريه في مقال يعود إلى سنة 1873، وضع له عنواناً بليغاً، وهو «تدريب الجمهورية»، أنّ الجمهورية هي النظام الوحيد الذي يمكن أن يكون في الوقت نفسه وقتياً ونهائياً[69]. ولاحظ بدقّة كبيرة أنّ كلّ نظام في فرنسا الحديثة وقتيّ، لأن عليه في الواقع أن يعكس تطوّر المجتمعات ماديّاً وأخلاقيّاً ويسهلها[70].

---

(67) «De la forme républicaine en France,» *R.P.P.*, vol. 8 (1872): *E.T.R.*, pp. 152-169.

(68) انظر: «Le moment actuel,» *R.P.P.*, vol. 10 (1873): *E.T.R.*, pp. 194-216, en particulier p. 213, sur l'«oppression cléricale».

(69) *E.T.R.*, pp. 194-202.

(70) المصدر نفسه، ص 198.

twitter @ baghdad_library

ومن جُملة النقد الذي واجه به الإرث اليعقوبي والراديكالي للمذهب الجمهوري اتّهامه بإرادة إلغاء الزمن والسعي إلى تثبيت **القبلي** تثبيتاً لا رجعة فيه، ويرى ذلك أثراً للفكر «الميتافيزيقي»، وهو نظام لا يتّفق حقّاً مع حالة الفكر العمومي والواقعات المادّية. وعلى العكس من ذلك، فإنّ جمهورية وقتية، وإن كانت شديدة النقصان مثل تلك التي وجدت فعلاً منذ ثلاث سنوات، تجمّعت لصالحها كلّ الحظوظ لأنها تقدّم في الميدان السياسي مفهوماً جوهرياً هو التدرّب. ولأنها مفتوحة على شتّى الأشكال الدستورية، ولأنها خاضعة خضوعاً مطلقاً لقابلية الرأي لها، ولأنها دائمة «التربية بواسطة الاقتراع العام» بفضل الانتخابات المتكرّرة على جميع الدرجات. وإنّني أتعمّد هنا استعمال عبارة غامبيتا العظيمة، وهي تبدو لي مرّة أخرى مستجيبة لفكرة ليتريه[71]. إنها عبارة جعلت، نوعاً ما، من المؤقّت ضمانة لما هو نهائيّ. لنستوعب الدرس العظيم: الجمهورية هي في الوقت ذاته نتاج تربية الاقتراع العام وعامله.

تستحقّ جمهورية ليتريه المحافظة منّا بعض الانتباه. لقد كان ليتريه يعلم تماماً، وأفضل من غيره، أنّ كلمة «محافظ» كانت، منذ العودة إلى النظام الملكي، ستاراً أو راية لمن سيسميهم دوماً بالرجعيين. وبالتأكيد لم يكن يعلم أنّه جرى الاستيلاء رسمياً، بعد سقوط تييه في أيار/ مايو سنة 1873 على حزب الـ «النظام الأخلاقي»[72] «ordre moral»، لكنه لم يكن قادراً، إضافة إلى

---

(71) انظر: J. Reinach, III, pp. 110 sq. (discours de Grenoble du 26 septembre 1872); VII, pp. 284 sq. (discours du Château-d'eau du 9 octobre 1877).

(72) انظر: *E.T.R.*, p. 217.

لنلاحظ أن عبارة «محافظة» لم تقحَم كعبارة دخيلة إلا في ملحق **المعجم** ص 88 مع استشهاد لـ: Caro, *R.D.M.*, 1875, p. 31, =

ذلك، على جهل المعنى الخصوصي تماماً الذي كان يدّعي أوغست كونت إسناده إلى هذا اللفظ في أحد نصوصه التي غالباً ما يتردّد ذكرها، وهي الأعسر على الفهم وعنوانه **النداء إلى المحافظين** (*L'appel aux conservateurs*)، وهو نصّ يعود تاريخه إلى سنة 1855. لو تجاوزنا المدائح التي أمطر بها نظام العودة إلى الملكيّة بين سنة 1821 وسنة 1828، كما نعلم، نجده ينبّه إلى أن «الطور الأخير من لقب المحافظ الذي جرى منذ ذلك الحين تبنّيه من قبل جمهوريين تخلّوا عن الموقف الثوري، يمكن أن يشير في كلّ مكان إلى استعداد المحافظة والتحسين»[73]. ولو شئنا التبسيط، لقلنا إنّ «المحافظين الحقيقيين» هم إذاً العقول التي اهتدت شيئاً فشيئاً إلى الوضعية التي تستطيع أن تأمل، لصالح «دكتاتورية جمهورية» عليها تجميع البروليتاريا بطريقة أكثر رمزية، في الإفادة بواسطة شتّى المسالك الروحية والزمنية من «السياسة الغربية» القادرة بمفردها على التوفيق بين النظام والتقدّم. كما أن هؤلاء المحافظين المميّزين بعناية عن الرجعيين (من أنصار التوريث الملكي والمذهب الإكليروسي الكاثوليكي) وعن الثوريين (من أصحاب الروح البروتستانتي والصياغات «الميتافيزيقية» للأنوار) يمثّلون أساساً ما يسميه كونت عالم العمل، والذي يجمع في الوقت نفسه المقاولين والعمّال. ومن المؤكّد أن سوء التفاهم سيبلغ ذروته مع المعنى المسند إلى العبارة نفسها، والرائج في اللغة السياسية منذ حقبة العودة إلى النظام القديم.

= يتعلق بـ «العلم الاجتماعي»، أي السوسيولوجيا الوضعية: «العلم الاجتماعي مؤسساً على القوانين الطبيعية، هو في الوقت نفسه راديكالي ومحافظ، راديكالي أبعد من كلّ ما يتصوّره المذهب الراديكالي ومحافظ أبعد من كلّ ما يتصوره المذهب المحافظ في الحاضر».

(73) انظر: Auguste Comte, *Du pouvoir spirituel*, p. 364.

(النص الكامل نجده في الصفحات من 349 إلى 496).

twitter @ baghdad_library

وقبل أن يستعمل كونت سنة 1855 هذه الكلمة ضدّ مسار التيار، وهو واقع تحت وطأة ذكريات الشباب، يرفع ليتريه الانزلاق إلى اليمين، إن جاز لي استعمال اللّفظ، إذ بيّن في مقال له بعنوان «في حزب النظام» ظهر يوم 2 تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1851(74) في جريدة *National*، أنّ الذين نسميهم حقّاً محافظين لم يعودوا الحزب الحقيقي للنظام، ماداموا ينشرون الفوضى والمكائد ضدّ الجمهورية. والأكيد أن الجمهورية في فرنسا خليط كيمياوي غريب. وسيقدِّم بعد ثلاثة عقود من هذا التاريخ، وهو يحلم من جديد على هدي هذا النصّ، تعريفه الخاص لحزب (نظام) جديد ـ ومن دون أيّ قياس مشترك مع النظام الأخلاقي لماكماهون وبروغلي -، وهو حزب متكون من التكتّل الصلحي والتعقّلي لـ «محافظي وسط اليسار» والجمهوريين: «فئتان من الناس تعملان على تحييد الخطر واتّباع العلاج، وهما **أوّلاً** الجمهوريون الذين يجهدون أنفسهم لإعادة الحزب الثوري إلى كنف النقاش والقانونية، و**ثانياً** المحافظون الذين يقبلون النظام الجمهوري، ويجعلون منه ضمانة النظام. إذ يرى محافظو وسط اليسار والجمهوريون أنه لو كانت المصالحة هي ثمن الحفاظ على النظام من جهة، والمحافظة على الجمهورية من جهة أخرى لما كان الثمن مجحفاً»(75).

وفي نهاية المطاف، إن عبارة «جمهورية محافظة» هي بالنسبة إلى ليتريه تركيب تعبيري، يتمتّع كلّ لفظ منه بالقيمة نفسها. وفي حديثه له في موضع آخر عن جمهورية سنة 1875 التي أصبحت دستورية ومعتدلة، عرّفها بمفاهيم النظام والزمن والفرصة (وهذه كلمة

---

(74) *C.R.P.*², pp. 440-446.

(75) المصدر نفسه، ص 458.

تستوقفنا) والتدبير، ثمّ أضاف: «هذا هو الروح الذي يُحْيي الجمهورية الراهنة، والذي يوفق بين الكثير من الراديكاليين والكثير من المحافظين. ولنسمٌ أشدّ طرفي الراديكالية والمحافظة بالعمّال والمزارعين. نسمّيها جمهورية محافظة، ليكن ذلك إذ ليس لديّ اعتراض على هذه التسمية، لأن محافظة تعني ضمان النظام، وجمهورية تعني ضمان التقدّم»[76].

ويبدو أنه ثمّة صياغة تسمح بإيجاز ما توحي به نصوص أخرى[77]: الجمهورية مرغوب فيها لأنها وضعية، وهي تجعل المحافظة الحقّة ممكنة لأنها جمهورية. ومنذ سنة 1873 ومباشرة إثر سقوط تييه، فإن المقال الذي أعطاه ليتريه العنوان التالي: «في برنامج السياسة المحافظة أو في إصلاح النظام الأخلاقي»، مخصص برمّته لرفض حقّ اغتصاب التحالف الملكي والإكليروسي. هذان المفهومان اللذان نادى بهما فيري لمصلحة الجمهورية من قبل[78]: «لأنه من الضروري منع الثورة المضادة والثورة، فلابدّ من سياسة محافظة»[79]. ستتخذ الجمهورية من الصياغة الوضعية **النظام والتقدّم** شعاراً لها. وستؤمّن النظام في الشارع كما في المالية. ومن واجبها، وهذه خاصيتها الثانية، «أن تترك لجميع الآراء الدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية حرية كاملة للعرض **والنقاش**. وبالطبع لا يمكن لمثل هذه **الحرية** أن توجد دون مجموعة من الحريات المتحقّقة بدرجات مختلفة بفضل مختلف الأنظمة التمثيلية»[80]. وفي

(76) المصدر نفسه، ص 295.

(77) انظر: *E.T.R.*, pp. 217-238, 296, 485.

(78) انظر: *E.T.R.*, pp. 217-234.

(79) المصدر نفسه، ص 230.

(80) المصدر نفسه، ص 232.

twitter @ baghdad_library

نهاية المطاف، قد يكون المحافظ في نظر الجمهوري، قبل كلّ شيء، «المحافظ لنفسه على الرأي العمومي» والمتمسّك «بصرامة وفي كلّ مكان بالقانونية»[81].

هكذا إذاً تُدَقّق الصياغة وتكتسب ثراءها. وفي سنة 1879، ولمّا بلغ الفكر من ليتريه عتيّاً وضع نوعاً من التخطيط لحسابٍ ختامي فيه كثير من الإنذار: لأنه في ما وراء الانتهازية ـ الحقّة، الخاصة بغامبيتا وفيري ـ التي كما سنرى قد يكون هو الذي صاغها، توصّل بشكل مدهش إلى ضرب من التعريف الاستباقي لما سيصبح راديكالية في الفترة الفاصلة بين سنة 1896 وسنة 1906، وذلك بالتساؤل في هذه المرّة عن المحتوى والنمط الدقيق للإصلاحات الاجتماعية التي دعت إليها هذه «الجمهورية المحافظة»:

«التسمية والتعريف الذي يتعلق بها، هو المحافظة الليبرالية، أي إنها تضمن النظام والحرية معاً، وبانشغال متساوٍ. هذا حسن، لكن هل هو كافٍ؟ أيّ مكان يبقى للإصلاحات الاجتماعية التي يأمل فيها المستقبل، من البناءات المنظمة لسان سيمون وأوغست كونت وفورييه ومن المشاريع المجدّدة للاشتراكيين، ولكي لا نهمل أنفسنا نحن الوضعيون من التصوّر الوضعي للعالم، والذي نزعم أن يمتثل له في المستقبل التعليم والآراء والقوانين والأخلاق؟ وعلينا أن لا نتسرّع كثيراً لأن السوسيولوجيا تستوقفنا وتنبّهنا إلى أنّ مجال هذا كلّه مستقبل متراوح البعد واليقين، وأنها لا تعرف غير التجربة والاستنتاجات المقبلة، وأن لا شيء في اختصاصها يجري دون إعداد بطيء وبسط تدريجيّ. والحالة هذه، ولما كانت الجمهورية المحافظة

(81) *E.T.R.*, p. 301.

والليبرالية نظام حرية ونقاش، فإن لها الحقّ في التجربة والإعداد البطيء والبسط التدريجي. وبهذا الشكل فلا إنجاز لأيّ إصلاح اجتماعي مهما بلغت عظمته، ما لم يناقش وينتصر له أمام الرأي الذي يسدّ أمامه الطريق»[82].

إن تعلّق الأمر هنا ـ وعلى وجه الدقّة ـ بتعريف الجمهورية المحافظة من وجهة نظر غامبيتا وفيري، فإنه أمر معروف جدّاً، ولا يتطلّب منّا إلحاحاً. لقد طالب غامبيتا مستعيناً بسحر كلامه عشرة مرات لمصلحة جمهوريته «الصلحية» (والكلمة نفسها لليتريه) بميزة المحافظة الحقيقيّة التي تتضمّن كلّ ضروب التقدّم الممكنة[83]. ونعلم أن فيري كان يرسل ببرنامج «المتصلّبين» إلى محكمة التاريخ في صيغة مشهورة: «البرنامج السياسي للتصلّب هو، في اعتقادي، فهرس مواد معجم سياسي للقرن العشرين أو الحادي والعشرين»[84]، لكن الأمر لم يكن يعني بالنسبة إلى هذا أو إلى ذاك الرفض الشرس للإصلاحات أو الثورات المستحبّة، بل ببساطة معارضة الدليل اللازمني، وأوكّد **القبلي**، للرغبات بالتقويم الدقيق والوضعي لـ «سياسة النتائج»[85]. والنتائج هي ثمرة التجربة. وستبدأ عبارة السياسة التجريبية في الانتشار منذ سنة 1881 ـ وبالخصوص عنوان كتاب لليون دونّا (Léon Donnat) استوحاه من المذهب الوضعي ـ وستنتهي

(82) المصدر نفسه، ص 485.

(83) Reinach, V, pp. 43 sqq. (banquet d'Aix du 18 janvier 1876).

(84) P. Robiquet, VI, p. 173 (discours du Havre du 14 décembre 1883), et VII, p. 39 (discours de Bordeaux du 30 août).

(85) J. Reinach, V, p. 153 sq. (discours de Paris du 15 février 1876), et VIII, p. 3 (discours de Marseille du 7 janvier 1878), IX, p. 463 (banquet du Neubourg du 4 septembre 1881).

twitter @ baghdad_library

بأن تلقى في المعجم والأيديولوجيا الراديكالية موقعاً قاراً ومتميّزاً، وذلك حين أصبح المذهب الراديكالي الذي كان يستهوي ليتريه وريث المذهب الانتهازي بضرب من الانزلاق الدلالي[86]. ولا أودّ أن أجعل من المذهب الراديكالي الوريث المطلق للمذهب الوضعي إذ سيبحث دوماً، خلافاً لذلك، عن التوفيق بين النسبية السوسيولوجية للوضعية والمثالية التي لا محيص عنها للتقليد الديمقراطي للأنوار ولثورة 89 التي يعتبرها كونت وليتريه من بقايا الفكر الميتافيزيقي. لكن تأكيد المنهج التجريبي ليس أقلّ من ذلك.

ومن هنا أيضاً مأتى الطابع الأشدّ لبساً ممّا ذكرناه عن رأي ليتريه في المشاكل الاجتماعية وفي الاشتراكية. لقد جرى الإلحاح كثيراً على الرعب المزعوم لليتريه بإزاء أيّام حزيران/ يونيو وبإزاء الكومونة. وفي الواقع، إن مشاعره الحقيقية تنكشف عبر ما قام به شخصيّاً لصالح عائلات متمرّدي حزيران/ يونيو. وفي ما يخصّ الكومونة، فهو يشاطر كلّ الحزب الجمهوري تقريباً استنكاره لمبدأ الانتفاضة المسلّحة ضد حكومة منتظمة تحت أعين العدوّ وللإفراط في العنف ـ الإعدامات والحرائق ـ التي لا أحد ينكر وقوعها[87]. لكن في ما يتعلّق به، فإن المشكل أكثر سعة وجوهريّة. والأمر يتعلّق، في نهاية المطاف بمعاينة فشل مضاعف، فالعنف الثوري هو أيضاً رجعيّ، أي يدينه التاريخ مثلما يدين العنف المُتأتّي من الأعلى.

---

(86) Léon Donnat, *La politique expérimentale* (Paris: [s. n.], 1891).

انظر أيضاً نصوص: Maujan, Maurice Ajam, Debierre,

في المؤتمرات الراديكالية لـ 1902 و1908 ذكرها: Cl. Nicolet, *Le radicalisme*, 3 éd. (Paris: [s. n.], 1974) (1957), pp. 49 sq.

(87) بشأن أيام حزيران/ يونيو، *C.R.F.*^{2}, pp. 183, 449-453.

والكومونة: المصدر نفسه، ص 158.

وهو على الأقلّ «ميتافيزيقي» لأنه يتضمّن وهماً بأن التغييرات السياسية المتحصّل عليها بالقوة يمكن أن تسبق، وبمعنى ما، أن تغتصب ضرورة إعداد الرأي فكريّاً وأخلاقيّاً أو روحياً وفق عبارة كونت. والعنف الثوري الذي يتبع ليتريه تاريخه ـ والذي يجسّده لو شئنا بلانكي ـ طوال القرن التاسع عشر، هو في الوقت نفسه أثر بقي في زمن غير زمنه ووهم استباقي، معدوم الإيجابية. لكن يجب على الجمهورية أن تكون صالحة «لاستعادة» أفضل ما في الأمل الثوري إلى مجال الوقائع الوضعية، وذلك بالتوفيق، كما عهدناها دوماً، بين النظام والتقدّم. واعترض ليتريه، الذي صوّت في آذار/ مارس سنة 1872 ضدّ منع الأميّة (وهو أمر معروف أقلّ ممّا يجب)[88]، بشدّة سنة 1862 وأيضاً سنة 1876 على الاقتصاديين الليبراليين. وبيّن درجة خطأ القانون «الوضعي» المزعوم حول العرض والطلب في ما يتعلّق بالأجور، وكان يدعو إلى اشتراكية «وضعية»، ويستحسنُ أن تكون على شاكلة اشتراكية التعاونيات البريطانية، ويرفض ببساطة الميتافيزيقا الاشتراكية بالقدر نفسه الذي يرفض به الميتافيزيقا الفلسفية[89]. وما يحيّيه إذاً بخصوص مؤتمر مرسيليا لسنة 1879 هو ما سيصبح الطريق المتوسطة للإشتراكية الفرنسية والنقابية الإصلاحية والتعاونية والجمعية، وأترك لغيري الاهتمام بتثمين الإرث.

إن الجمهورية هي إذاً، أيضاً ودائماً، إن ردّدنا كلمة غامبيتا، شكل وأساس. ومع ذلك لابدّ من تنظيمها على نحو أدقّ. وبعبارات

---

(88) *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine* (cité *F.P.P.S.C.*), p. 396, n. 1.

(89) *F.P.P.S.C.*, p. 394; *E.T.R.*, p. 226.

وبالطبع فإن ليتريه يطلب أيضاً من الاشتراكيين أن يكونوا جمهوريين من دون شروط. وهو أمر شائك أن نجده يستشهد به مع الموافقة في هذا الموضوع وذلك في: *C.R.P.*², ص 189، مقال كتبه وظهر في: *Die Zukunft, socialistische Revue*, vol. 1 (1877), p. 18.

twitter @ baghdad_library

أخرى أيّ دستور نمنحه للجمهورية؟ نعلم أن ليتريه صوّت لصالح القوانين الدستورية لسنة 1875 وهو متّفق في ذلك مع قرابة مجموع جمهوريي مجلس النواب والبلاد المتعلّقين بغامبيتا، لكن ضدّ رأي بعض المتصلّبين مثل لويس بلان ومادييه دو مونجو. ويجب الاعتراف بأنه، حول هذه النقطة، قادم من بعيد: لنتذكّر أنه جرّد قلمه في *Le National* (أوّل تشرين الأول/ أكتوبر والخامس عشر منه) سنة 1849 لمصلحة مشاريع أوغست كونت الدستورية، وهي مضبوطة وشديدة الغرابة في الوقت نفسه. ورفض فيها النظام البرلماني جملة وتفصيلاً. والاختصاص الوحيد الذي كان يسنده إلى مجلس النواب، هو مراقبة المداخيل والمصاريف، وأمّا الانتدابات فقد أوقفها على الأغنياء. واقترح أن يعيّن شعب باريس مباشرة السلطة المركزية، وهي أقنوم هذه «الدكتاتورية الجمهورية» التي تنبّأ بها أوغست كونت وحبّذها (والحقّ يقال أيّ قدر من الشجاعة يقتضيه نشر ذلك عقب أيّام حزيران/ يونيو !). وبعد ثلاثين سنة من ذلك التاريخ لا يأسف ليتريه في الأساس على شيء: فالانتقال المنظور لم يحلّ، هذا ما في الأمر. والبروليتاريون لم يجهزوا بعد لنيل السلطة، لكن ذلك سيحصل في يوم ما. وكان الوضعيون يبدون نصف اشتراكيين، لكن ليتريه يسارع بنفي ذلك. وقد رأينا أنه صوّب نفسه في ذلك[90]. إنه من البديهي إذاً أن يكون الدستور الوضعي لسنة 1849 وهماً سوسيولوجياً. والواقع السوسيولوجي في الفترة الفاصلة بين سنة 1870 وسنة 1879 هو على العكس من ذلك، امتداد للنظام البرلماني الذي يعلم ليتريه حقّ العلم أنه بالإمكان أن يكون ملكياً أو جمهورياً[91]. سنخوض في هذه اللعبة إذاً في فرنسا من دون ندم.

---

(90) *C.R.P.*², p. 248.

(91) المصدر نفسه، ص 252.

وسنقبل ضدّ الوهم الميتافيزيقي للمجلس الوحيد ـ وهو انعكاس لميتافيزيقا سيادة الشعب ـ ثلاث عضويات لدستور سنة 1875، وهي الرئاسة ومجلس النواب ومجلس الشيوخ[92]. هل هذه الجمهورية كاملة؟ كلا: إنّها منفتحة وقابلة للكمال[93] لأنها منبثقة من مصالحة. إنها الميدان الوحيد الذي سيسمح بالتوحيد بين محافظة الريفيين والروح الثوري للطبقات العمّالية، خاصة بفضل مجلس الشيوخ الذي طالما هابه جمهوريّو الأمس، والذي كان غامبيتا يستشعر ضرورة أن يكون عمّا قريب حصن الجمهورية[94]. الرئاسة ضرورية، ولكنها حين كادت تظهر في 16 أيار/ مايو بمثابة أداة سياسة رجعيّة، وقف ليتريه إلى جانب الثلاثمئة وثلاثة وستين في صفّ غامبيتا. ونطق هذه الكلمات المؤثّرة:

«لقد كنت شاهداً على سنة 1814، على الاجتياح وعلى احتلال باريس وتجزئة فرنسا. لقد كنت شاهداً على سنة 1815، على الاجتياح وعلى احتلال باريس وتجزئة فرنسا. لقد كنت شاهداً على سنة 1870 وسنة 1871، على الاجتياح وعلى احتلال باريس وتجزئة فرنسا. هذا أكثر ممّا ينبغي في حياة رجل. لا أريد أن أكون شاهداً على كارثة بونابرتية رابعة. وحتّى أنهي شيخوختي المتقدّمة، سأطلب من الأرض الأجنبية ملجأ لا أتمنّى أن يُرفض لي»[95].

وفي نهاية المطاف، إن جمهورية ليتريه هي باختصار شديد، بعد أن تمّت المصالحة بين تييه وغامبيتا، التي ستنتصر سريعاً في أثناء سنة 1880. وقد منع الموت المبكّر ليتريه من تثمين ذلك الحدث

(92) *E.T.R.*, p. 466 (sur le régime parlementaire).

(93) المصدر نفسه، ص 357.

(94) المصدر نفسه، ص 381.

(95) *E.T.R.*, p. 420.

twitter @ baghdad_library

مع سقوط «الوزارة الكبرى». لقد امتنع كما رأينا عن التصويت لصالح المادة السابعة في آذار/ مارس سنة 1879. وقد حيّت مجلّته دوماً، وإلى حدود موته، غامبيتا، هذا الرجل الذي كان يؤكّد في مناسبتين مهيبتين أو ثلاث انخراطه شخصياً في الوضعية، وإكباره لـ «أعمق مفكّري القرن». ورغم ذلك، فإنه ما من شكّ في أنّ ليتريه لم يخطئ في اعتباره أن فلسفة غامبيتا (لنحذر من التهاون في قيمتها، وخاصة حين يتعلق الأمر بمثله) ليست من قبيل الانخراط اللامشروط في الوضعيّة. لقد أحسّ بنفسه أنّه لا يمكن للمرء في فرنسا أن يكون جمهورياً دون الاحتفاظ بشيء ما من المثالية القبلية لمبادئ سنة 1789، لاسيما فلسفة الحقوق الشخصية التي كان كونت يرفضها ملقياً بها جانباً، بصفتها ميتافيزيقا، مع الأشياء الرجعية. وصمت ليتريه عن ذلك، لكن تلميذه وصديقه فيروبوف عبّر بوضوح أكثر بمرور الزمن، وكان أدرى بوضع علامات الاختلاف. وبالفعل قال غامبيتا ضمن إجابته جان ماسيه (Jean Macé) في 21 نيسان/ أبريل سنة 1881 جملة رائعة: «الاقتراع العام هو حقّ قبل أن يكون ممارسة قانونية منتظمة للعقل المثقّف. ويجب ألا نقول في أي لحظة يمكن أن يتوقّف مبدأه أو قيمته على الحالة الذهنية لشعب بأسره، لأنّه لا أحد قادر على قياسها»[96]. ونقطة النهاية موسومة بوضوح. ويضيف فيروبوف بعد أن أشار إلى هذين الخطابين المهمين جداً لماسيه وغامبيتا: «أنا من رأيه، أعتقد مثله بخصوص المصلحة الاجتماعية أن رأي الناس حتى الأمّيين منهم يضاهي في قيمته رأي أعظم السياسيين مع الشرط الصريح أن لا نستشير الجمهور إلا في المسائل التي تتعلّق بكفاءته..»[97]. وفي فترة متأخّرة تعود إلى سنة

---

(96) Reinach, IX, p. 200 (salle du Trocadéro, 21 avril 1881).

(97) *R.P.P.*, vol. 26 (1881), p. 335.

1883، كان فيروبوف، وهو يعلّق على اختفاء لويس بلان وغامبيتا في مقال سطحيّ قد جعلهما ظهراً لظهر موجّهاً الاتهام الغبيّ من جديد إلى غامبيتا، ومفاده أنه طمح إلى «حكومة الواحد» مفضّلاً في نهاية المطاف «مثالية» لويس بلان على المذاهب «ذات اللّيونة الخارقة للعادة» التي دعا إليها غامبيتا[98]. وسيصطدم فيري من جهته، وبعد ذلك، بالاتهامات وسوء الفهم نفسه الذي مُعظمُه لغويّ[99].

غير أن فيروبوف لم يكن ليتريه. وأعتقد أننا رأينا أنّ الجمهورية المحافظة الليبرالية كانت تُدَقّق في فكر ليتريه الذي كان يخطّط لها، ويساهم في تحقيقها بواسطة قلمه. ويمكن التعرّف عليها ببساطة في الجمهورية العظمى الانتهازية لغامبيتا وفيري. وأؤكّد بأنها «عظمى» لأنه إن وقع التأمّل في نظام يقوم على التفكير والإرادة، فسيكون ضرورة هذه الجمهورية، هذه السياسة، هذا الحزب، هذه الكلمة. ويتمثّل نصره العظيم كما ذكرت في أن الخصوم الراديكاليين الذين طالما قاوموه بين سنة 1875 وسنة 1880 التحقوا به حين أصبح لزاماً عليهم الدفاع عن جمهورية دائمة، ثمّ بمعنى ما إعادة تأسيسها. لكن الكلمات شيطانية. ونعلم أنه كان على فيري، مثل غامبيتا، الدفاع تارة بمسرّة وطوراً بمغالاة عن المبادئ المتمفصلة جيّداً لهذه السياسة، وذلك أقلّ من دفاعهم عن اللبس اللغوي (الذي لابدّ من تأريخه بدقّة). وهو يجعل من «الانتهازي» في اللسان الفرنسي

---

(98) *R.P.P.*, vol. 30 (1883), pp. 300-309.

يمارس فيروبوف ظلمه بمعنيين. غامبيتا «الواقعي» بالتأكيد والوضعيّ شيئاً ما قد تمسّك بالحفاظ، في سلوكه، على قسط المثالية القانونية المتحدرة من مبادئ 1789. ولويس بلان، الذي عكس ذلك يعرّف نفسه دوماً من سنة 1871 إلى 1882 بالراديكالي والاشتراكي، لم يفِ في العديد من الأحيان بضرورات الممارسة.

(99) [ص 373].

twitter @ baghdad_library

المرادف لمن هو عديم الاعتقادات الراسخة. ونعلم جيّداً أنّ الانتهازية الحقيقية، على العكس من ذلك تماماً، سياسة علمية ووضعيّة وصلحية، ولكنها منفتحة على المستقبل، وهي النقيض التام للسهولة والتراخي والديماغوجيا. غير أن الكلمة التي اختيرت بعناية فائقة قد شوّهت الفكرة وما تقصد، وأجهزت عليهما بلا ريب. ومن الملاحظ، إضافة إلى ذلك، أنّ ليتريه لم يستعمل النعت انتهازي في معجمه، ولا في مقالاته، ولا في كتبه. وفي مقابل ذلك، فإنه كثيراً ما يتكرّر استعمال كلمتي «انتهازية» أو «ملائم»، وهما في هذه المرّة مناسبتان تماماً للفكرة المعبّر عنها وللسياسة المدافع عنها[100]. ولكننا لا نجد في أيّ موضع آخر دلالة تامة ومطابقة لفكر غامبيتا وفيري، ومن طريقهما لفكر والدك روسو، عدا ما نجده في المقال المشهور وسيىء القبول من راديكاليي كليمنصو حول «الكاثوليكية، وفق الاقتراع العام في فرنسا»[101]. لقد ميّز هذا الشيخ اللائكي من دون مواربة والضحية الشهيرة لتخيّلات دوبانلو، وهذا الوضعي الذائع الصيت، الذي كان ينادي سنة 1849 بالفصل بين الزمني والروحي، أي بين ميزانية العبادات والجامعة، وخصم التحالف الرجعيّ الإكليروسي الملكي، بعناية (وليست المرّة الوحيدة أو الأولى) بين الكاثوليكية، وهي ديانة معظم الفرنسيين والإكليركية والبابوية

---

(100) كم هو مزعج ومخزٍ غياب الإشارات إلى مؤلفات كونت، وليتريه، وفيري، وغامبيتا (رغم الفهرس الصغير في طبعة J. Reinach, XI, pp. 319-345).

أبحاثي الشخصية في *C.R.P.*[2]et *E.T.R.* هي بالتأكيد منقوصة. مثال واحد: دون نطق كلمات «انتهاز فرصة» أو «انتهازية» رغم أن الشيء المعلن والمدافع عنه في: *C.R.P.*[2], Préface, p. VII,

«يوتوبيات لـمّا يحن وقتها»، «إنه مستقبل مطروح للإعداد. لم ينضج شيء بما فيه الكفاية». انظر: *C.R.P.*[2], pp. 221, 295, 339; *E.T.R.*, pp. 561, 591.

(101) *R.P.P.*, 23, 1879: *E.T.R.*, pp. 489-508.

المتطرفة. هذه «الكاثوليكية وفق الاقتراع العام» تسلك، والتجربة تدلّ على ذلك، بحكمة وسياسة: إنّه يعرف انتخاب جمهوريين متى اقتضى الأمر ذلك. وله خصوم الجمهوريين أي الراديكاليين والكهنوت أنفسهم. وتعرف الجمهورية كيف تقاومهما معاً. إنها تستعمل لأوّل مرّة منذ الإمبراطورية ضدّ دسائسهما المتحدة المسلك الوحيد المقبول قانونياً، وهو المسلك الردعي، وليس الوقائي (وبالطبع لابدّ من فهم المعنى التقني لهذه العبارات). ولا تقدر الجمهورية أن تحرم نفسها من جامعة، وكذلك من مزايا المعاهدة البابوية كما أنّه ليس من واجبها أن تفعل ذلك. وهذا عكس أوهام كونت المبتسرة. إن الدولة وحدها في نهاية المطاف قادرة على رعاية تقدّم العلم المعاصر والوضعي (ولا يعني هذا احتكارها لذلك). وبالطبع شريطة أن تكون لائكية بالتمام والكمال. ومن ثمّ لماذا تكدير رأي الكاثوليكيين المخلصين وغير الكهنوتيين واستفزازهم بفصل سابق لأوانه؟ وكما سيقول بعد ذلك، يبقى إلغاء ميزانية العبادات مسألة تتعلق **بتحيّن الفرصة** وليس أكثر[102]. سيحين وقتها فيجب عدم التعسف عليه. غير أن الوقت يصل، بطريقة لا تقهر، الحاضر بالماضي، ويسمح للعقول الوضعية التي تجعل منظورها على الدوام متصلاً بالوقائع بأن تنصف الماضي، وهي بصدد الإعداد للمستقبل. ونحن نعلم أنّ غامبيتا يشاطره هذه النظرة الحكيمة والعميقة، وخاصة فيري الذي سيذكر بوضوح صياغة ليتريه في خطابه المشهور المؤرخ في 17 حزيران/ يونيو سنة 1889 والموجّه إلى الاتحاد الجمهوري الغارق في الأزمة البولانجية[103].

---

(102) *E.T.R.*, p. 501.

(103) P. Robiquet, VII, p. 155.

twitter @ baghdad_library

لقد توصلنا إذاً إلى الأمر الجوهري، أي إلى هذه الرؤية الحكيمة والجلية للكلمة المفتاح التي لمّا أنطقها ولم أعلّق عليها، ولكنها بالتأكيد تغطّي، في الوقت نفسه، ما يمكن أن نقوله عن جمهورية ليتريه وتلخصه: اللائكية[104].

إن التسامح بالنسبة إلى ليتريه، وفق ما جاهر به سنة 1875 في محفل كليمانت آميتييه الماسوني، هو الأساس حتى مع الذين يرفضونه. وهو بالكاد أقلّ من الوضعيين الأرثوذكس الذين اتخذوا في تكونهم شكلاً كهنوتياً، وكان مهتماً طوال حياته، بوصفه مؤرخاً وفيلسوفاً، ولم لا بوصفه مجرّد إنسان فانٍ، بالأمر اللامحدود للدين وبالخصوص للكاثوليكية التي تطرق بابه من دون تحفّظ: كيف لا نكون كاثوليكيين في فرنسا؟ لقد أنجز ذلك الفصل الخاص به وفق عبارة فيري، وتأسّياً به، ومنطلقاً من قرارة نفسه، وقد يكون ورث هذه الفكرة البروتستانتية عن أمّه. لكن إن لم تكن لديه المسؤوليات

(104) إن كان اللائكي بالنسبة إلى الوضعيين، وأغلب الفرنسيين، هو بالطبع من يرفض كل كهنوتية، أي كل ادعاء للكنيسة في التدخّل في المجتمع المدني، فهذا ليس «نفياً» لله ولا تطاولاً على الدين. إنّه بحسب عبارة لافيت «التصريح بأنّ الله شأن خاصّ، وليس عاماً». ليتريه والعديد من الجمهوريين الـ agnostiques واللائكيين والوضعيين، أو حتى المؤمنين بالله، والمنكرين الوحيَ كانوا في منازلهم يعانون من التأثير الملحّ عامة لتقوى النّساء المرتبطات بالقساوسة، ومن ثم نجد كتاب ميشيليه. ومن ثم الرهان الذي طرحه، منذ فكتور دوروي، التعليم الثانوي للبنات. لا أريد العودة هنا إلى ما يثير الاشمئزاز من مؤامرات تحويل وجهة المحتضرين، من قبل كهنة لعلهم كانوا يقصدون ذلك وبتواطؤ نساء وبنات وممرضات. وقد احتجّ رينان الذي كان يعرف جيّداً الكهنة والنساء سابقاً عمّا يمكن أن ينتزع منه لحظة النزع الأخير... إن الكتاب الموثّق جداً J.-F. Six, *Littré devant Dieu* (Paris: [s. n.], 1962),

هو على الرغم من ذلك منحاز قليلاً. إن وصية ليتريه الروحية الحقّ والوحيدة والمليئة في الوقت نفسه بالتسامح والصلابة هي النص الرائع «Pour la dernière fois». وعن اللائكية «المستبطنة» توجد صفحات مدهشة لبويسّون وبالطبع لآلان.

المباشرة لرجل الدولة، التي كانت لليتريه عنها فكرة خاصة ودقيقة، فإنّه كان على علم بمسؤوليته الفكرية والأخلاقية. والفصل بوصفه مؤسسة ضرورية على الصعيد الجمعي للدولة والمجتمع لابدّ أن يدخل يوماً حيز التنفيذ. غير أنه استشعر فكرة عميقة مفادها أن الفصل لن يكون ممكناً ومقبولاً إلا عند تحقّقه أوّلاً ليصبح وكأنه في باطن روح كلّ فرد، وذلك بفعل الدفع التلقائي وتامّ الحرية بالطبع للروح الوضعي. بيد أنّ الفصل المحتوم الذي قادته إليه في أثناء نصف قرن الفلسفة الوضعية التي لم يكفّ عن الدعوة إليها، حتى في النصّ الأخير الذي كتبه بيده («ولآخر مرّة») سنة 1881. إن هذا الفصل لا يمرّ من دون حيرة الضمير وتفحّصه، وربّما من دون تمزّق نهائيّ. يبقى الموت لغزاً محيّراً رغم أنّ العلم الوضعي والرؤية الصائبة للإنسانية تسمحان للفكر بتأمّله من دون خوف: قال ذلك فيري في عبارة رائعة نابعة من تأمّل عميق[105]. وليتريه الذي يعلم جيّداً أنه تحوّل إلى «عجوز تؤثّر فيه الإلهامات النابعة من ضعفه» أصبح سريع التأثّر للنداءات الصادقة التي تتعالى من حوله. وفي أجمل نصّ له، لا ينكر الشكوك، ولا اليقينات. لقد قام بانعطاف مُطوّل على هوميروس وكزينوفان وعلى حياة الأباتي أوليفان (Olivaint) التي ألقت بها الصدفة بين يديه. واعترف بوهنه أمام الألم وبحنانه أمام الرسائل القادمة من «البلد القصيّ للإيمان». ومع ذلك، فإنّ الدائرة ارتسمت:

---

(105) انظر: Robiquet, II, p. 192.

(خطاب ألقاه يوم 9 تموز/ يوليو 1876، أي سنة بعد تدريبه في كليمانت آميتييه):

«عندما تسكننا هذه القناعة، وعندما تبدو لنا الإنسانية لا بمثابة النوع الهابط والمصاب بانحلال أصلي والمنساق بمشقّة في وادٍ من الدموع، بل كموكب لا آخر له يمشي إلى الأمام نحو النور، حينئذٍ نحس بأننا جزء متمّم من الموجود الأكبر الذي لا يمكن أن يفنى، من هذه الإنسانية المتعاظمة على الدوام والمنقذة والمحسّنة، حينئذٍ نغزو الحرية كلها لأننا انعتقنا من خشية الموت».

twitter @ baghdad_library

«الفلسفة الوضعية التي طالما كانت في نجدتي منذ ثلاثين سنة، والتي مكّنتني من مثل أعلى، التعطش إلى الأفضل، ورؤية التاريخ، والانشغال بالإنسانية، هذه الفلسفة حفظتني من أن أكون مجرّد منكر، وهي صاحبتي الوفية في أثناء محني الأخيرة...»(106).

جمهورية ليتريه هي التي كان بإمكانها أن تأمل في الشروع في تحقيق هذا المثل الأعلى، وذلك لأوّل مرّة في التاريخ.

جول فيري والتقليد الوضعيّ

إنّ أصل الانتهازية أغْلبُه وضعي. ويتأكّد الأمر بشكل مطلق مع فكر فيري. ولا نملك تقريباً سوى الاندهاش لإعادة فتح المؤرخين الأكثر جدّة، جزئياً على الأقلّ، ملفّاً لا يمكن أن يوقع المعاصرين في الشكّ(107). وحدها المطهرة التي مازالت توجد فيها

(106) «Pour la dernière fois,» *R.P.P.*, vol. 27 (1881), p. 28.

(107) إن كان لا مجال للأمر في: A. Rambaud, *Jules Ferry* (Paris: [s. n.], 1903), فليس ذلك لجهل أو إهمال كما سنرى ذلك لاحقاً. نجد بعض التلميحات الأشدّ تعجّلاً فيك M. Reclus, *Jules Ferry* (Paris: [s. n.], 1947), pp. 23 sq.
أمّا النص الأكثر اطلاعاً والميّال إلى تأكيد اختيارية تكوين فيري خاصة، فهو J. Dietz, «Jules Ferry et les traditions républicaines,» *Revue pol. et parlem.* (1934), p. 521,
إنه يقرّب الاهتمامات الأخلاقية للكَنْتية والوضعية وحتّى لسبنسر، ويشدّ الانتباه إلى المحيط البروتستانتي للوزير فيري. إن العمل الرائد في غياب الكتاب الذي كان يعدّه جان دايتز يبقى المقال الرائع A. Dupront, «Jules Ferry opposant à l'empire, quelques traits de son idéologie républicaine,» *Revue historique* (1936), pp. 252-374,
الذي بدقّته المعهودة كان أوّل من استعمل المخزون الرائع للأرشيف المتوفّر آنذاك في السوربون وهي الآن في سان دِييه. لقد كان السؤال الخاص بالمذهب الوضعي مطروحاً بصفة خاصة من قبل L. Legrand, *L'influence du positivisme dans l'oeuvre scolaire de Jules Ferry* (Paris: [s. n.], 1961),
وهو يجهل للأسف دوبرو، لكنه وجد في سان دِييه ونشر أوّل مرّة مسودّة وتخطيط خطاب مسارّة فيري سنة 1875 (رسالة إلى شارل فوازان (Charles Voisin) كما أثبته شفالييه)، وكذلك الرسائل غير المنشورة لليتريه ولافيت والموجودة في الأرشيف نفسه: كتاب =

الإستوريوغرافيا الأيديولوجية للجمهورية الثالثة تفسر من دون ريب ضرورة ذلك. هذه الدراسات جلبت لنا الكثير من الجدّة، كما يعلم كلّ فرد. ونخصّ بالذكر بعض النصوص غير المنشورة. غير أن دراسات لا تملك إثر كلّ شيء سوى تأكيد شهادات المعاصرين، وهذا ما تبيّنه ببداهة قراءة متأنية للنصوص التي سبق نشرها لفيري.

الواقع أن الوضعية أو «الفلسفة الوضعية» كما كان يحلو للبعض تسميتها، لم تكن تقتصر على المشكل المركزي بالتأكيد. غير أنّها مع ذلك محدودة ومتعلقة بالتربية والدين. وهو مشكل نميل بإفراط نحو اختزالها حين يتعلق الأمر بفيري. وكانت للوضعيين، بدءاً بكونت نفسه، رؤية شاملة، بل شمولية للتاريخ والعالم لا تهمل مسائل التنظيم السياسي والاقتصادي للمجتمع. والأفضل من ذلك، كانت لهم رؤية أوروبية أو «غربية» حول تطوّر الإنسانية جعلت إحساسهم بالغاً بشأن السياسة الخارجية، وبمسائل الاستعمار على وجه الخصوص. إذاً، يصبح من المشروع التساؤل لمعرفة ما إذا كان للإيمان الجليّ الذي ظلّ فيري يؤكّده، على الأقلّ، حين كان يتكلم بصفة فردية، وليس بوصفه وزيراً، في الفلسفة والأخلاق الوضعية إن كان له فعلاً علاقة مع جميع خصائص فكره وعمله في السياسة الداخلية، وعلى صعيد اقتصادي وبالتأكيد على صعيد ديبلوماسي وكولونيالي. وإذا كانت معرفة رأي فيري في الوضعية، وفي كيفية ملاءمة ذلك لسياسته، أمراً جديراً بالاهتمام قد يكون من المناسب قلب وجهة النظر، والنظر في الكيفية التي رأى بها الوضعيون بشتّى مللهم فيري وحكموا عليه وصارعوه أو آزروه.

= مفيد ومطّلع جداً على مذاهب التعليم لدى الوضعية، لكنه شديد التقيّد بهذا الموضوع. وأخيراً ومنذ عهد قريب، P. Chevallier, *La séparation de l'église et de l'école*, en particulier pp. 75-107.

انظر أيضاً: P. Barral, «Ferry et Gambetta face au positivisme».

twitter @ baghdad_library

يكفي أن نقرأ بتمهّل كتاب مذكّرات[108] المنشور سنة 1896 (والمكتوب سنة 1894) بمناسبة ذكرى وفاته، حيث جرى تجميع سلسلة من الشهادات والصور الشخصية من قبل أقاربه أو مساعديه، حتى نتبيّن أن معاصري فيري كانوا يعرّفونه بما يمكن تسميته بالوضعي المُتَفتّح. ولنذكّر أيضاً، مع غيرنا وهم عديدون، ببعض المؤشّرات الشخصية الواضحة للغاية: في رسالة موجّهة إلى شارل كوزان (Ch. Cousin) رئيس محفل كليمانت آميتييه الماسوني[109]، ليعلن عن الخطاب الذي سيلقيه في تموز/ يوليو سنة 1875 بمناسبة مسارّته والمتوقّعة في الوقت نفسه مع ليتريه. كتب فيها «لمّا كنت سأقوم باعتراف فكري أمام أولئك الذين يودّون عن طيب خاطر أن أكون من إخوانهم، أشهد بأنني اعتنقت مبادئ الفلسفة الأخلاقية التي وجدتها منذ خمس عشرة سنة في كتب مؤسس الفلسفة الوضعية». إن الأمر جليّ وقطعيّ رغم أنه أكّد عقب ذلك، في صفحة حول «علم الأخلاق» مكثّفة جداً وقابلة لكثير من التأويل: «لا أسند المزية لأوغست كونت وحده بيد أنه في هذا المجال كما في خارجه استعمل هذه المقدرة التوليفية التي مثّلت مجده وحجر عثرته». ونعلم كذلك أنّه أعلن في الخطاب الذي ألقاه فعلاً في أثناء السنة التالية، بمناسبة الاحتفاء بذكرى مسارّته، بتواضع بخصوص ليتريه «الدخول

---

(108) انظر Rambaud, p. 98: *Revue Bleue* (25 mars 1893); Eugène Spuller, p. 171: *Figures disparues*; G. Deschamps:

مقال ظهر في *Le Temps* ليقدّم تقريراً حول الجزء الأول من كتاب P. Robiquet.

(109) رسالة اكتشفها ونشرها Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, pp. 238-242;

انظر أيضاً: Chevallier, *La séparation de l'église et de l'école*, pp. 85 sq.,

الذي يفسّر كيف أنّ فيري العضو في حجرة ألزاس ـ لوران (Alsace-Lorraine)، كان لأسباب تقويمية وليصبح شريكاً لليتريه جرت مسارّته في محفل كليمانت آميتييه الماسوني.

الرسمي للوضعية من طريق أحد أشهر ممثليها في المذهب الماسوني» وأردف بعبارة شهيرة: «إن سجّلت الوضعية دخولها في الماسونية، فلأنّ الماسونية كانت منذ أمد بعيد وضعية من دون أن تعلم بذلك»[110]. ويمكن بطبيعة الحال مناقشة هذا عند علمنا بالمقاومات التي أثارها في أثناء السنة التالية للإصلاح الذي لا يقلّ شهرة، والمتعلق بالقانون الأساسي للشرق الكبير (La constitution du grand-Orient) المعزو إلى فريدريك ديمون[111].

ثمّة بعض علامات أخرى: في خطابات عمومية مثل الذي جرى في ليون يوم 9 آب/ أغسطس سنة 1885 سرّب بعض الاعترافات: «أستطيع القول أنّه من حقّي، أكثر من أيّ شخص آخر، التكلّم عن قضيّة الفصل بين الكنيسة والدولة لأني اصطنعت هذا الفصل لحسابي الخاص. وضعت سلوكي الشخصي في علاقة بنظرياتي. إن المسألة التي تشغلنا كانت ستترقّى كثيراً لو جمعت الأبرشية الكبرى التي أنتمي إليها مزيداً من الأتباع...»[112].

ولكن بقية الخطاب يرمي كذلك إلى أن الفصل ليس دائماً مأمولاً أو ممكناً. وبعد أربع سنوات من هذا التاريخ حين استعاد من طريق الشراء جريدة *L'Estafette*[113] رسم أسفل عنوان الجريدة

---

(110) Robiquet, II, p. 193.

(111) انظر: Ligou, *Frédéric Desmons et la F.M. sous la III république*, et Chevallier, *Histoire de la F.M. française*, pp. 535 sqq.

(112) Robiquet, VII, p. 22.

(113) لم أتفحص أطروحة R. Bastein, «*L'Estafette*» (Paris: [s. n.], 1963). وفي المقابل توصلت إلى رؤية الملفّ الذي لايزال موجوداً في مؤسسات الأرشيف العمومي لسان دِييه. والشعار ألغي بعد موت فيري ورحيله، عكس تمنيات السيدة فيري.

twitter @ baghdad_library

المجدّدة شعار **النظام والتقدّم**، وهو نفسه شعار كونت سنة 1848. وأخيراً أقام في الشهور الأخيرة من حياته علاقات ممتازة مع لافيت، بعد أن ساهم بقوّة ورسمياً في إنشاء أوّل كرسيّ له لتدريس تاريخ العلوم في الكولاج دو فرانس. كتب إليه مهنّئاً نفسه «تدخل الوضعية خلفكم ومقدّم الخوذة مسدل على الوجه، ومن دون تردّد أو ارتياب، إلى البيت العتيق الذي أسسه فرانسوا الأوّل بيت حرية المذهب»[114].

هل يمكن التدقيق في بعض مراحل اهتداء فيري المدروس والمعلن إلى فكر أوغست كونت ومداه؟ رأينا أنه في سنة 1875 ردّ تاريخ هذا الحدث إلى «خمس عشرة سنة خلت»، أي ما يوافق سنة 1860، عندما كان عمره ثمانية وعشرين سنة. وفي الحقيقة، تكون اللقاءات المباشرة وغير المباشرة سابقة بقليل لهذا التاريخ. لقد أكّد بنفسه في مقال عن أعمال مارسيل رولُّو (Marcel Roulleaux) ظهر في مجلّة ليتريه[115] *Revue de philosophie positive* سنة 1867 أنه قرأ مثل صديقه رولُّو ومعهما جيل بأكمله مقال كونت الذي نشره كبيان سنة 1848، والذي كان يؤسس فيه الكنيسة أيضاً: لكن القراءة لم تكن معاصرة معاصرةً تامّة. وقد عرض ب. شوفالييه

---

(114) Ferry, «Marcel Roulleaux. Fragments économiques publiés par ses amis,» *R.P.P.* (1867), p. 289.

يتعلق بتقرير مطوّل جداً خصّصه دوروازان لرولُّو بتجميع نصوص منشورة وأخرى مخطوطة. أشار دوروازان (ص xxi) إلى أنّ رولُّو عرف مذهب كونت «في نهاية سنة 1858». لكنه سيعرف أيضاً - مثل فيري - الاقتصاد السياسي الإنجليزي. سنقرأ مقتطفات من هذا المقال لفيري في: Robiquet, I, pp. 581-588.

وفي سان دِييه توجد المراسلات غير المنشورة بين رولُّو ـ وفيري أثناء الرحلة إلى الجزائر.

(115) عن دوروازان (1825-1910)، وهو أيضاً مؤلّف كتاب عن كونت، انظر: A. Ritti, *Notice biographique sur H.-Ph. Deroisin* (Paris: [s. n.], 1911).

(P. Chevallier) حديثاً الملفّ بإتقان شديد، وذلك بفضل مذكرات فيري غير المنشورة ورسائل محفوظة ومسوّدات خطابات ماسونية. ومنها يتأكّد أنّ المحامي فيلمون دوروازان[116] (Philémon Deroisin) صاحب الفكر الطريف والوفيّ، والذي سيصبح في ما بعد رئيس بلدية فرساي والصديق في الوقت نفسه لرولُو ولآل فيري، وهو الذي كشف لهم فكراً معروفاً جداً آنذاك. والحق يقال بفضل ليتريه، في أوساط الأجيال الليبرالية الجديدة لسنوات 1855–1860. تبيّن رسالة من فيري إلى دوروازان سنة 1857 أنه سبق للحلقة الصغيرة أن اعتبرت نفسها وضعية بالتمام من دون أن تمتنع مع ذلك عن التندر بألفاظ المعلّم أو بعاداته اللغوية المضحكة[117]. ونتعرّف على التأكيد نفسه بشكل لا يقلّ غرابة على وفاء للمبدأ، مقترن بنبرة حرّة في الرسائل التي بعث بها، إثر رحلته إلى الجزائر التي ستكون مشؤومة عليه، إلى صديقه. وهي رسائل يبدو لي تأثيرها، في التقرير الكبير عن الجزائر سنة 1892، بيّن بإطلاق ويُنير لنا السبيل: «عندما تستشيرنا السلطة الزمنية باستحقاق سنطالب بتصدير محامين إلى جزيرة الأقوال الضائعة...»[118]. نعلم أنّ فيري، في مقاله عن رولُو، وضع توصيف ما اعتبره تجربتهما الفكرية المشتركة تحت العلامة البيّنة لالتقاء الفلسفة الوضعية وعلم الاقتصاد الإنجليزي. ومن المحتمل أن فيري، حسب شهادة أخيه، قد قرأ في الفترة نفسها ومباشرة **دروس** كونت، كما سيقرأ أيضاً بطبيعة الحال

---

(116) رسالة بتاريخ 26 آذار/ مارس 1892.

(117) Fonds privé Saint-Dié, Deroisin, 1857; Deroisin, *Notes sur Auguste Comte* (Paris: [s. n.], 1909), pp. 56 sq. (cité par Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, p. 107). Lettre à Charles Ferry de 1861 (Ibid., pp. 106 sq.).

(118) رسالة نشرت في المخزون الخاص سان دِييه بفضل السيدة فيري.

twitter @ baghdad_library

المؤلفات التي كتبها ليتريه للعموم ونخص منها بالذكر **أوغست كونت والفلسفة الوضعية** (*Auguste Comte et la philosophie positive*) لسنة 1859، وهو كتاب متنازع فيه كثيراً ويوجد الآن في مكتبته، وقد اقتطع منه منتخبات مازالت في مخطوط، ولعلّه يعود إلى سنة 1879 أو سنة 1880. وقد أنجز ذلك في إطار الإعداد لنقاش يتعلّق بموضوع تعليم الأخلاق. ونعلم بفضل دوبرو (A. Dupront) ضخامة العمل الذي قام به فيري في البحث والإعلام بين سنة 1855 وسنة 1862 عبر كلّ التاريخ الاقتصادي الفرنسي والإنجليزي الممتدّ بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر، وذلك في سبيل الإعداد لمؤلّف ضخم عن التطوّر الصناعي سيرفض بولوز (Buloz) نشر منتخبات منه في *La revue des deux mondes*. ومن بين العناوين بخطّ فيري نقرأ «تحليلات أوغست كونت»، ولكنها من دون هوامش، ويبيّن هذا في تقديري أن الكتب قد كانت في متناوله.

وعلى أي حال فقد توسّل فيري في تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1869 إلى كلّ من السيدة كونت وليتريه للدفاع عن مصالحهما في الدعوى التي رفعاها ضدّ منفّذي وصية كونت وخسراها[119]. نعت فيري بـ «المحامي الوضعي»، ومع ذلك فهو صاحب العبارة: «لسنا وضعيين في القصر». وقد كانت الكلمات التي كتب له بها ليتريه ملحّة وودودة. لكن توجد في الملف نفسه رسالة من روبينيه مليئة باحترام فيري وشديدة اللّهجة في المقابل إزاء «la fille Massin» وليتريه. ولاقتناع فيري بصعوبة الدفاع عن قضيّة ليتريه رفض إجمالاً

(119) هذه الرسائل توجد في المخزون العمومي، نشر جزء منها فقط بفضل: Legrand, Ibid., p. 251.

زجّ نفسه في هذه المسائل الخسيسة. وعند أوّل انتخاب له في السين (Seine) سنة 1869 شملت لجنة مساندته في الوقت نفسه اسمي ليتريه وروبينيه[120]، وكأن في ذلك رمزاً.

لنكفّ عن مزيد من تأكيد هذه الجزئيات المتعلقة بالسيرة الذاتية، ولنبحث الآن عن توضيح التضمينات السياسية والأيديولوجية لهذه العلاقات البديهية. إن الوضعية بنوعيها الأساسيين هي في الوقت نفسه ذات تماسك فلسفي عظيم ولبس سياسي شديد. ويعني هذا ببساطة أنّه وفق الأسئلة المطروحة كانت الأجوبة التي تقدّمها مختلف المدارس الوضعية قابلة لتنوع سياسي شديد. ومن المؤكّد أن ليتريه، مثلاً، يستعمل ثقته التي يؤكّدها على الدوام في وجاهة الفلسفة الوضعية في الميدان الخاص بالحياة السياسية لكي تنظر، ثمّ تعمل بقوّة أوّلاً لصالح سياسة تييه، ثمّ من سنة 1875 إلى سنة 1877 لمصلحة سياسة غامبيتا ـ قبول النصوص الدستورية والنضال ضدّ 16 أيار/ مايو ـ وستساهم بقوّة في التعريف بما سيسمى «انتهازية» غامبيتا والدفاع عنها. جمهورية تكون في الوقت نفسه ليبرالية ومحافظة، ولكنها تريد أيضاً أن تنفتح على كلّ تقدّم اجتماعي، وذلك في اتجاه **نداء للمحافظين** أرسله كونت سنة 1855 جاعلاً فيه من «البروليتاريين الأبيين» مقوّماً أساسياً للتنظيم السياسي الذي كان يتمنّى تحقيقه، وهو تنظيم بعيد في الوقت نفسه عن «الرجعيين» (المناصرين لتوريث الحكم والكهنوت الكاثوليكي)، وعن «الثوريين» (المتمسّكين بالفكر الميتافيزيقي). ويبدو أن فيري، صاحب الخطابات الماسونية بين سنة 1875 وسنة 1876، والذي اهتم بين سنة 1879 وسنة 1881 أساساً بالقوانين اللائكية، واصطدم اصطداماً عنيفاً سنة 1885 بالمتشدّدين أو الراديكاليين ـ حتى لا نقول شيئاً عن الاشتراكيين، من الوهلة

---

(120) انظر: Tchernoff, II, p. 545.

twitter @ baghdad_library

الأولى قريب جداً في الوقت نفسه من ليتريه وغامبيتا.

ولكي نفسّر موقف الوضعيين لحظة إنشاء السياسة التعليمية الكبرى لفيري، لابدّ من تذكّر المبادئ الأساسية للوضعية المتعلقة بالتربية والتعليم[121] لأنها تفسّر نقاط الالتقاء بين الوزير والفلاسفة الذين يُخضعونه إلى ملكة حكمهم ونقدهم وتحفظاتهم، والمشكّلة نوعاً ما وفق الرجال والبرهة.

ومهما بدت غرابة ذلك، فإن النقد في البداية كان أشدّ وأجلى من نقاط الالتقاء. وفي اللحظة التي انضم فيها ليتريه وفيري معاً إلى الماسونية، منذ سنة 1875 وسنة 1876، كانا لايزالان على خلاف حول مبدأ حرية التعليم العالي التي شرّعها قانون لابولاي سنة 1875: كانت الفلسفة الوضعية تأمل في الإفادة من ذلك بفضل تفوّقها الطبيعي على الدولة لأنّ لها مذهباً علمياً، وتفوّقها على الكنيسة «لمّا كانت لا تخضع إلى أيّ نصّ مكتوب»[122]. بيد أننا نعلم أنّ القانون الجديد حول حرية التعليم العالي الذي اقترحه فيري سيكون في أثناء سنتي 1879 و1880 إحدى معاركه الأولى، ذلك أنه كان يحتوي على المادة السابعة المشهورة، وكذلك بسبب تركيبته والدور الجديد الذي كان يحدّده للمجلس الأعلى. كان هذا القانون يرفض الاستئثار بالجامعة، أي أنه كان يسمح ببعث كليات حرّة، لكنه يجعل الدولة تحتكر إسناد الرتب.

---

(121) بالنسبة إلى تفصيل نظريات كونت المتعلّقة بالتعليم والتربية، انظر: P. Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'A. Comte* (Paris: [s. n.], 1957),

بالنسبة إلى الوضعيين انظر: Legrand, Ibid., pp. 46-94.

الذي أتبعه مع بعض التغييرات الخفيفة والتّدقيقات.

(122) Littré, «L'école de la philosophie positive,» *R.P.P.*, vol. 16 (1876), p. 6.

ولم يكن تجمّع الوضعيين حول هذا القانون للحظتها حماسياً. وقد كتب ليتريه من جهته مقالاً تاريخياً حول «الكاثوليكية وفق الاقتراع العام في فرنسا»، وفيه يسلّم بتأجيل الفصل بين الكنيسة والدولة[123] إلى حين «تسنح الفرصة». أمّا بخصوص منع اليسوعيين، فقد كان يفضّل المنحى الزجري على الاتجاه الوقائيّ[124] ونذكر أنه سيمتنع عن التصويت لصالح المادة السابعة في مجلس الشيوخ. وقد كان يذكّر في ما عدا ذلك بأن أغلب الفرنسيين كاثوليك، وهو أمر لا يمنعهم من التصويت لصالح الجمهورية. إذاً لقد كان ليتريه يفضل إجمالاً سياسة فيري.

أمّا من جهة الوضعيين الأورثوذوكس، فقد كانت تحفّظاتهم على العكس من ذلك، ومنذ أمد بعيد أشدّ بروزاً. في سنة 1872 كان سيميرييه، وهو وضعي وصديق كليمنصو، ومن مؤيّدي الكومونة ـ مثلما سيكون إضافة إلى ذلك أيضاً روبينيه الذي يرفض على غرار ليتريه التوقيع على قانون آذار/ مارس سنة 1872 ضدّ الأمميّة ـ قد نشر بإيجاز مجلّة **السياسة الوضعيّة** (*Politique positive*) وشبه عنوانها بليغ وهو **المجلّة الغربيّة** (*Revue occidentale*)، وهي مخصّصة للجدل الساخن مع ليتريه[125]. ويتحدّث مقال سنة 1872 عن «جمهوريي

---

(123) *R.P.P.*, vol. 23 (1879): *E.T.R.*, pp. 489-508.

(124) نذكر أن الأمر يتعلق بتعبير مستعار من اللغة القانونية: الطريق «الزجري» هو الأكثر ليبرالية، إذ لا يرضى بخلق جنحة وإحالتها إلى المحاكم. نجد هذا التعبير يتردد طيلة القرن التاسع عشر، خاصة إبان المعركة التي قادها الجمهوريون من أجل حرية الصحافة.

(125) لقد نشر سيميرييه (Sémérié) وهو دكتور في الطبّ مثل روبينيه وأوديفران، سنة 1875 كتيباً عنوانه *La loi des trois tats* موجّهاً ضدّ كلّ الذين كانوا يزعمون، مثل تورغو وغيره ذاكراً سوابقهم، انتزاع فضل اكتشاف «القانون» من كونت. كتب رونوفييه: «يكون المرء اليوم وضعياً مثلما كان المرء مواطناً أيام الثورة» (*Critique philosophique*, 18 février 1875).

twitter @ baghdad_library

الحكومة» عن «فيري المثير للشفقة»[126]. وفي سنة 1873 وقفت المجلّة إلى جانب باروديه ضدّ ريموزا (Rémusat). وفي 16 أيار/مايو سنة 1873، وفي معرض تذكيره ببرنامج بلفيل قام سيميرييه بإنذار غامبيتا كي لا يعدل عن فكرته حول تنظيم تعليم قوميّ. وذكّر بضرورة وضع فصل الكنيسة عن الدولة في المخطّط الأوّل. غير أن الرفض الأشدّ تميّزاً هو **رسالة إلى السيد كليمنصو** عنوانها **السياسة الجمهورية** بشأن المادّة السابعة التي نشرها سيميرييه نفسه سنة 1879، ذكر فيها «الصداقة القديمة التي جمعتهما»، ودافع عن الكومونة ـ بعبارات هي مع ذلك مدهشة[127] ـ ناعتاً فيري، بخصوص المادة السابعة، بـ «الكهنوتي»: «كلّ رجل سياسة يريد الحفاظ على الإكليروس هو إكليروسي». لا شكّ في أنّ المتصلّبين ـ وهم نوعاً ما ورثة اليعاقبة ـ هم ضحايا المذهب الروسّويّ المحزن». ورغم الثناء على بلانكي فقد خلص سيميرييه بنداء مباشر إلى كليمنصو لكي «ينشئ في النهاية، بفضل المذهب الوضعي» «هذه الدكتاتورية الفتيّة والتقدّمية التي ستعرف كيف تجعل من الحزب الأكثر تقدّماً الممثّل الأشدّ فعالية للنظام، وذلك في الوقت نفسه الذي تدمج التقدّم مع الوعي الاجتماعي»[128]. هذا النص الموجّه إلى كليمنصو باعتباره

---

(126) *R.O.* (1872), p. 262.

(127) البلدية بواسطة «جنائزها الاحتفالية بالأعلام الحمراء» تصوّر مسبق للمدينة والدين الوضعيين (ص 35)، وقد كان الرّدع ضرباً من «الصلب» (ص 36)، نادى سيميرييه بالطبع بحذف ميزانية العبادات (ص 27)، لكن مع تعويضات لائقة لصالح الكهنة لـ «أنّنا لا نريد أن نحكم على أربعة آلاف من مواطنينا بالفقر» (ص 31). كما نادى «بحذف ميزانية الجامعة» (ص 41). خليط من «الراديكالية» (تقريظ بلانكي ولويس بلان) ومن تقريظ الدور التاريخي للكاثوليكية كان نشازاً في هذه الفترة حتى لدى الوضعيين الأورثوذوكس. (انظر مع ذلك: (Éloge de Louis Blanc par Wyrouboff, *R.P.P.*, pp. 221).

إنه استباق لتلاقي تقليدَي المثاليةِ والوضعيةِ في الحزب الراديكالي حسب 1901.

(128) E. Sémérié, *La politique républicaine*, p. 43.

«ملحداً»، ومن ثم مميّزاً بعناية عن الوضعيين[129]، يعبّر في الحقيقة بشكل مفرط عن وجهة النظر الأساسية للوضعيين الأورثوذوكس حول مسألة التعليم، وهي وجوب فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية فصلاً تاماً، ومن ثم إلغاء ميزانية العبادات ـ أي إلغاء المعاهدة البابوية وفصل الكنيسة عن الدولة ـ وفي الوقت ذاته إلغاء ميزانية الجامعة، لأنّ التعليم ينبغي أن يكون حرّاً حرية تامّة. وبالنسبة إلى الوضعيين من هذا النوع يكون فيري إذاً، إن جاز لي القول، إكليروسياً مضاعفاً. لقد رفض قطعياً في أثناء هذا التاريخ ـ فعل ذلك أيضاً كما رأينا سنة 1885 ـ الفصل الفوري بين الكنيسة والدولة مريداً تعزيز تعليم **عمومي** وتنظيمه، بدا فيه غير متسامح في الوقت نفسه مع الكاثوليك (المادة السابعة المشهورة)، ومع أعداء الجمهورية («أعلن السيد فيري من أعلى المنصّة أنّه لن يتسامح مع تعليم التاريخ المعادي للثورة»). بيد أنّ سيميرييه قدّم نفسه بأنه «غير متصالح مع الشعب صاحب السيادة»، وهذه عقيدة من النمط الثيوقراطي. وقد أثنى في معرض حديثه على الإرث الروحي للكاثوليكية التي كانت في زمنها «الرابط الفلسفي بين الذكاء والحرية» ـ «نحن مدينون للكاثوليك بحرية التفكير التي يهدّدها مجدّداً مشروع قانون السيد فيري».

حقّاً إن مغالاة سيميرييه ضدّ فيري فريدة. غير أن هذا لا يعني أن مجلّة **الوضعية الأورثوذوكسية** التي أسسها وأدارها بيار لافيت سنة 1878 قد انضمّت من دون تردّد إلى التشريع الجديد. إن كان مقال

(129) المصدر نفسه، ص 18: «دون الخروج من الحضن الجمهوري، لنا أن نختار بين عقيدة الخبز المقدّس لدو مارسير (de Marcère)، هذا الغليكاني من أتباع دوفور، وعقيدة العابد لله وحده مثل جول سيمون وعقيدة الرّيبي غامبيتا وعقيدة الملحد كليمنصو وعقيدة كثير من الوضعيين».

twitter @ baghdad_library

النائب جول دو ماهي (Jules de Mahy) عن ريّونيون (La Réunion) سنة 1879 أكثر لطفاً، ويعترف بمناقب الوزير وبشجاعته فقد استحسن عودة حقّ منح الرتب إلى الدولة شريطة احترام حرية التعليم كاملة[130]. كما استحسن المادة السابعة لأنها أضرّت بـ «حزب سياسي» إكليروسي. غير أنه كان يحبّذ مثل ليتريه النهج القمعيّ. لقد كان يخشى بشدة عبارات ينطقها الوزير مثل «التعليم القومي». يجب على الدولة أن لا تعلّم أيّ مذهب، حتى لو كان فلسفياً: يجب ألا يؤمر بالإلحاد أو بالإيمان بالله. وفي معرض حديثه أوعز ببعث منبر للسوسيولوجيا، وتمنّى أن تؤمّن الدولة الحرية التامة. غير أنه أسف على «أنه بدل الاتجاه نحو فصل الكنيسة عن الدولة، بدا، وكأنّه، يريد إخضاع الكنيسة إلى الدولة». وطالب بأن تصبح الكنيسة جمعية مثل غيرها[131].

سنرى أنه بعد موت غامبيتا ستتمتّن الروابط بين فيري و**المجلة الغربية**. ويعود الفضل في ذلك خاصة إلى آراء لافيت الذي سمح له فيري سنة 1882 بمتابعة إلقاء دروسه الخاصة في قاعة جيرسون (Gerson). ومع ذلك تواصلت تحفظات روبينيه أو إميل كورا (Émile Corra) في الظهور مع أحكامهم المستهجنة له. وفي سنة 1882 مازال روبينيه يستحضر «مركز الدولة الساحق والمتألّف من فيري وبول بيرت»[132] (مختلطين!). وفي سنة 1883 ندّد بـ «التعليم الإجباري وحلم البرنامج الديمقراطي» «الهائل»، وأدان «العقيدة الإلهية» و«روحانية النفس» اللّتين فرضتهما برامج الأخلاق المنسوبة إلى

---

(130) *R.O.* (1879), pp. 131-144

(131) سيقترح فوكار (Foucart) سنة 1880 مشروع قانون في هذا الاتجاه: انظر: *R.O.* (1880), p. 134.

(132) *R.O.* (1882), pp. 298-310.

ماريون (Marion) وبويسّون وجانيه[133]. وفي المقابل، تحالف لافيت (كما سنرى) تحالفاً تامّاً مع فيري منذ سنة 1884، وخاصة سنة 1885 على الصعيد السياسي، معترفاً كذلك بفضل عمله المدرسي. وقد اقترح سنة 1888 وزارة فيري[134]: لكي تحشد الراديكاليين ـ سنعود إلى ذلك ـ وأشار إلى أنّ فيري قد مكّنهم من الضمانات الأساسية. إن «تحرّره اللاهوتي تام، وبرهن عليه بالفصل بين الكنيسة والدولة». ونحن نعرف العبارة التي استعملها فيري سنة 1885. لكن عكسياً، وبوصفه رجل حكم «لا يستطيع أن يفكّر في أن يكون هدفه الأساسي الصراع ضدّ نصف سكان فرنسا تقريباً». وهذه العبارة الأخيرة تمتزج قطعياً مع عبارة استعملها فيري في خطابيه في الجمعية الجمهورية لسنة 1889[135]. وفي سنة 1889 أشار لافيت أنه بفضل فيري، خليفة غامبيتا، يجب أن يتكوّن حزب حكومة يكون «جمهورياً ومحافظاً»، وأن «الله من الآن فصاعداً هو مثل الشأن الخاص لا العمومي»[136]. وكما نعلم سيتناول العبارة مجدّداً، وبتوسع في مقال، من منظور تقريظي، ولا يقبل العزاء الذي خصصه لفيري بعد وفاته[137]: «أمّا في السياسة الداخلية فقد وضع فيري القوانين المدرسية بشكل نهائيّ، وهذا هو جوهر ما أنجز. لقد كانت صياغة الحزب الجمهوري تنص على مجانية التعليم الابتدائي وإلزاميته ولائكيته. ويمكن مناقشة الصياغة في جزئيها الأوّلين. لكن الثالثة هي التي تمثّل العنصر

---

(133) R.O. (1883), pp. 27-56.

(134) R.O. (1888), p. 136.

(135) خصوصاً في الثاني: انظر: P. Robiquet, VII, p. 156,
«الحرب الأبديّة، الحرب الدائمة على الكاثوليكية. [. . .] سادتي، ليست الحرب نظام حكم» (وقد كان في صدد ذكر ليتريه).

(136) R.O. (1889), pp. 90-122.

(137) R.O. (1893), pp. 291-309.

twitter @ baghdad_library

الحاسم، والتحوّل الأساسي في الوضع. لأول مرة تعلن أمّةٌ عظيمة عن مشروع يتمثّل في تمكين جميع مُواطنيها، إناثاً وذكوراً، من درجة في التعليم. وتُحقّق ذلك على أسس وضعية صرف وخارج كلّ اعتبار لاهوتي. وتصبح التصورات الوضعية شيئاً فشيئاً الأساس الوحيد للتفاهم بين الناس. وتعني حرية الوعي أن التصورات اللاهوتية الحرة إطلاقاً لم تعد سوى شأن خاص وشخصي محضن وأنّ الوفاق الاجتماعي لا يمكن أن يحصل إلا على تصوّرات وضعية. لقد كفّ الله عن أن يكون شأناً عمومياً، إنه شأن خاصّ من الآن فصاعداً»[138].

هكذا، بعد ما يقارب العشرين سنة من النقاشات التي كانت في أغلبها مشاكسات بين فيري والوضعيين حول مسائل التعليم وادعاءات النوايا ومن اتفاق في الأساس ونقد الكثير من الجزئيات، جرى التراضي الاستذكاري حول المفاهيم الأربعة المتعلقة بـ «العلم الوضعي» و«اللائكية» و«التسامح» و«الفضيلة الأخلاقية». وسنرى في ما يتعلق بهذه النقاط الأربع أنه كان بالإمكان أن تؤدّي القراءة

(138) المصدر نفسه، ص 295. لاحظ لافيت بحقّ، بعد أن ذكّر بهذه العبارات بالأثر اللائكي لفيري أنّ «قوّة الحزب الكاثوليكي تقوم في جزء منها على قناعات صادقة وعميقة من دون شكّ، وعلى النفوذ الناتج من الانخراط المفترض في السلطة، وفي العادات التي لا يرجى الاصطدام بها. لقد بلغت الأوامر هيبة الأولى. أمّا السلوك الشخصي لفيري فقد بلغ الثانية، فهو متزوّج زواجاً مدنيّاً، وقد دُفن بالطريقة نفسها. ولأوّل مرّة ضرب مع غامبيتا، وهما رجلا دولة عظيمان، المثال على اكتمال أسمى الوظائف السياسية مع أجدر حياة خاصة خارج كلّ قانون لاهوتيّ مهما كان». ولمعرفة الحالة التي جرى بلوغها في باريس سنة 1879، انظر المُلحة المعبّرة المذكورة في: Chevallier, op. cit., p. 174.

كتب حبر الكنيسة الكاثوليكية نينا (Nina) إلى نائبة «وتصرّفي بحيث لا يعطيك الوزير أيّ دعوة ولا يجري تقديم زوجته إليك». ولحسن الحظّ لم يكتب أيضاً خليلته. بالنسبة إلى الفضائل الخاصة يجب بطبيعة الحال تقريب ما يقوله لافيت عن مقاطع معروفة جداً لفيري عن «أخلاق آبائنا»، و«الأخلاق من دون نعوت» (La société moderne a «sécularisé la vertu,» Robiquet, III, p. 459, Discours du 19 juillet 1879 à la Chambre).

المتفحصة لنصوص فيري إلى تجميع الوضعيين في وقت مبكّر. ولكن، كما كان الحال بالنسبة إليهم غالباً، كانت مشكلات المفردات والدلالة متّصلة بقدرة عجيبة على الاستشراف تجعلهم في الوقت نفسه يوتوبيين وتنبّؤيين، وهي مثار ضروب من سوء التفاهم مع رجل دولة مجبر على التصرف في الحاضر والواقع.

أمّا المصدر الثاني من سوء التفاهم فهو المشكل الكولونيالي. والآن سأترك جانباً مسألة معرفة ما إذا كان فيري في الواقع هو القائم حقّاً بالعمليتين الكولونياليتين اللّتين طالما نسبتا إليه في ذلك الوقت، وهما قيام الحماية على تونس وإعلان الحرب على تونكين[139] (Tonkin). ومن المؤكّد أنّه ورث أوضاعاً دبلوماسية عن سلفه، لكنه أخفاها بالتأكيد منذ سنة 1882 في تصديره **شؤون تونس**[140] (*Affaires de Tunisie*)، ثم سنة 1892 بعد مُضيّ سنوات، وذلك في تصديره لكتاب *La Tunisie* للمؤلّف فوكو، وفي تصدير *Tonkin et la mère Patrie*[141]. لقد ذكر في النصوص الثلاثة وببرهنة مُحكمة حججاً من السياسة الخارجية، ومن السياسة الاقتصادية، ومن السياسة الكولونيالية بشكل خاص، وقدّم بالخصوص تعريفاً لنظام الحماية ودفاعاً عنه نجد نظيره في إدانة الإدارة المباشرة للتقرير الشهير عن الجزائر[142] سنة 1892. ولم يُعالج فيري في هذه النصوص المسائل كما «يعالَج كلب

(139) في هذه المسائل انظر أعمال: F. Ferry-Pisani, C. A. Jullien, C. R. Ageron, G. Gagnage.

(140) انظر: Robiquet, V, p. 521.

(141) المصدر نفسه، ص 527 و538.

(142) Robiquet, VII, pp. 287-329, en particulier p. 328.

انظر بشأن هذا التقرير: C.-R. Ageron, «Jules et la question algérienne en 1892 (d'après quelques inédits),» *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1963), pp. 127-146.

twitter @ baghdad_library

ميّت يجرفه تيّار الماء». ولئن كان يصطنع لنفسه أوهاماً عن المستقبل، فإننا لا نستطيع القول إن سياسته تفتقر إلى التماسك والسعة. ويمكن أن يبدو في هذه النقطة أيضاً بشكل غامض تابعاً لكونت، ومستلهماً منه على نحو واسع منهجه وتوقّعاته. غير أنه كان حينئذٍ في عيون العديد من الوضعيين مريداً مشككاً في وفائه، ولم تشمله المغفرة إلا عندما أصبح ذكراً من الماضي. ونعلم أنّ كونت طالما تأمّل، في أعماله الدينية والسياسية الأخيرة، le *Catéchisme* 1852, *l'Appel* 1855، في مسألة وحدة الغرب (المسيحي) والشرق (المسلم). ورأى أنه من واجب الدين الوضعي للإنسانية أن ينتشر سلمياً وبحرية انطلاقاً من «الشعب المركزي» (فرنسا). وكان يتنبأ وينادي بإلغاء كل حكم عسكريّ، وحتّى بفرقعة الدول الشاسعة أكثر من اللازم والممركزة إلى أوطان صغيرة ذات أبعاد إنسانية. وقد كان ينادي، كذلك، بردّ الجزائر إلى الجزائريين[143]. وفي سنتي 1880 و1881 مازالت المدرستان الوضعيتان متفقتين حول جميع هذه النقاط. لقد كان فيروبوف، يعلن، في الحقيقة بخصوص غامبيتا، أن كلّ دبلوماسية غير مفيدة منذ ذلك الحين. وكان يترقب كلّ شيء من تطوّر الاقتصاد[144]. ومن المؤكّد أن لافيت طالب في مقال حول «السياسة الإسلامية» بـ «سياسة عربية كبرى»، لكنه انتفض ضدّ كلّ تصوّر عنصري وقومي للتطور الغربي الذي سيكون سلباً للأخوّة الإنسانية[145]. لكن هنا كما في موضع آخر،

---

(143) *Système de politique positive*, IV, pp. 419 sq.

(144) «La nouvelle politique et la vieille diplomatie,» *R.P.P.*, vol. 28 (1881), p. 5.

(145) *R.O.* (1881), pp. 272-282.

بالنسبة إلى نفي التمييز العنصري الوراثي لدى كونت، انظر مثلاً: *Catéchisme positiviste*, éd. P. Arnaud (Paris: [s. n.], 1966), pp. 256 sq.

فإن روبينيه هو، بالأخص، من صاغ النقد الوضعي الأشدّ حيوية ضدّ السياسة الكولونيالية التي اتبعتها الجمهورية الثالثة ـ سواء تسبب فيها فرايسينيه (Freycinet) أو فيري ـ وهو نقد غالباً ما يمتزج مع ذلك النقد الصادر من الراديكاليين مثل بيران (Perrin) وبيللوتان وكليمنصو. لقد حمل سنة 1880 مباشرة على ليتريه ولامه على رفض التحالف الروسي، وخاصة على إشادته بسياسة كولونيالية «سياسة منفعة وسلب»[146]. لكن برهنته الأشدّ عناية نلقاها في كتيب نشر سنة 1881، عنوانه **السياسة الوضعية والمسألة التونسية** (*La politique positive et la question tunisienne*) ذكر مثال الوضعيين الحقّ من الإنجليز ـ كونغريف (Congreve) وبيزلي (Beesley) ـ وذكر كذلك أبحاثاً حول الحضارة الصينية سنة 1861. ووجّه الكتاب برمّته ضدّ الحملة على تونس، وذلك باسم القانون والنجاعة «لأن الإنسانية بالنسبة إلى الوضعية في جزئها الأكثر تقدّماً تستطيع، بل من واجبها، أن تتخلّى منذ الآن عن اللاهوت والحرب، لتقبل العلم والصناعة معاً»[147]. كان يدعو إذاً إلى التخلّي عن السياسة الكولونيالية للغزو العسكري لمصلحة سياسة تربية لائكية وسلمية، وعلاقات تجارية، وحقّ الشعوب في التصرّف بنفسها. باختصار، لقد انتهجت حكومة الجمهورية وفقاً له «سلوك الملكية نفسها»، وليس سلوك المذهب الوضعي الذي يجب عدم الخلط بينه وبين «المذهب الإمبيريقي». ومع ذلك، نلاحظ أنّ روبينيه يستشهد بكليمنصو[148] على نحو

---

(146) *R.O.* (1880), pp. 333-344.

(ردّ على مقال ليتريه في *Temps* بتاريخ 4 كانون الثاني/ يناير 1880).

(147) Dr Robinet, *La politique positive et la question tunisienne* (Paris: [s. n.], 1881), p. 18.

(148) المصدر نفسه، ص 18.

twitter @ baghdad_library

تفضيلي، ولا يذكر اسم فيري ولو مرّة واحدة. لكن لابدّ من الإشارة إلى أن لافيت في السنة نفسها، وفي المقال المذكور سابقاً، خلص من جهته إلى استحسان الحملة على تونس مع بعض التحفّظات. وسيكون التبرير متأخّراً أيضاً. وحين احتجّ لافيت سنة 1885، بشكل احتفاليّ، مع جملة الجمعيات الوضعية على سقوط وزارة فيري[149]، فقد قام بذلك باسم وضوح الحكم الجمهوري، ولم ينبس بكلمة عن علّة السقوط وهي فضيحة تونكين.

في هذه القضية، كما في غيرها، لابدّ عملياً من ترقب سنة 1893، وموت فيري حتى يعود لافيت في هذه المرّة بأكبر الخطابات التقريظية عن السياسة الكولونيالية، وكذلك عن السياسة العامة لفيري، ضارباً مثال قيام الحماية في تونس، ومستلهماً أفكاره ومواقفه من النظرية نفسها التي صاغها فيري منذ أمد بعيد[150]. بيد أنّ العديد اتبعوه في وقت مبكّر، ونخص بالذكر منهم دو ماهي، ممثّل ريّونيون، والذي كان فيري يذكره مثنياً عليه[151]، والذي كان إضافة إلى ذلك واحداً من «الأصدقاء» القلائل الذين صوّتوا لصالحه في 30 آذار/ مارس سنة 1885. هذا النقد واستحضار نصوص كونت التي كان فيري يعرفها جيّداً، قد نالت منه، وهو في خضمّ الأحداث نفسها. ويبدو لي أنّ إيجاد كل عناصر إجابة يمكن أن تتوجّه إلى أصدقائه الوضعيين أمر غير مستحيل، ولا نجدها فقط في النصوص الكبرى الثلاثة المذكورة سابقاً، وهي بمثابة وصيّته الفكرية والسياسية المتعلقة بالخارجية والكولونيالية، بل نجدها أيضاً في المجادلات البرلمانية منذ سنة 1881. وعندما يستشهد غالباً بحقوق «الحضارة»

(149) *R.O.* (1885), pp. 393 sqq.

(150) *R.O.* (1893), pp. 295-301.

(151) Robiquet, V, p. 207.

ضدّ التعصّب الإسلامي[152] ومفهوم «واجب» «الأجناس الراقية»، أي المتحضّرة «التي تملك قانوناً وعلماً وتجارة» تجاه «الأجناس السفلى»[153]، فإنه يستجيب بدقّة للعبارة الكونتية المتعلقة بواجب الأقوياء تجاه الضعفاء. ويسير الأمر على المنوال نفسه عندما يدقّق أنّ هذا الواجب يتمثّل في التحضير، وأن هذه «الأجناس» عندما تتعلّم لا تبقى، بأيّ حال من الأحوال، أسفل الذين سبقوها في التقدّم:

«بالنسبة إليّ، أعتقد في وجود قانون حضارة، وحين أنظر في أطراف الزّرابي الخضر للديبلوماسية إلى دائرة المبعوثين الأوروبيين من ممثّلي القوى القديمة والكبرى وهي تتّسع لتشمل بعض الوجوه النحاسية اللون أو السوداء، فإنني لا أضحك، بل أحيّي تقدّم الإنسانية والحضارة»[154].

يبدو لي جليّاً أنّه سلخ بهذا الشكل الصفحات الأخيرة من *Catéchisme positiviste*. وكذلك الأمر عندما يستند غالباً إلى حجّة التطوّر الصناعي والتجاري، وضرورة البحث عن الأسواق خصوصاً في هذه السوق الكثيفة ذات «الأربعمئة مليون مستهلك»، المُتمثّلة في الصين[155]، وعندما يستشهد عدة مرات بستيوارت مِل صاحب النفوذ والمعتبر وضعياً منشقّاً[156]، فإنه يردّ من دون شكّ على بيللوتان وكليمنصو (الذي سبق وأن ترجم كتاب مِل حول الوضعية!) وعلى روبينيه.

---

(152) Robiquet, V, pp. 20, 35, 127, 159, 212, 529.
بخصوص تونكين (Tonkin)، V، ص 339 وما يليها، VII، ص 59 (discours de Bordeaux du 30 août 1885).

(153) Robiquet, V, pp. 159, 212, 529.

(154) المصدر نفسه، ص 155.

(155) المصدر نفسه، ص 187، 283، 483، 557.

(156) المصدر نفسه، ص 195.

twitter @ baghdad_library

وأخيراً، عندما يعود بإلحاح شديد، وربما بسخرية، إلى الأمر التالي «لقد فهم الحزب الجمهوري أنه ليس بمقدوره أن يقترح على فرنسا مثلاً أعلى سياسياً مطابقاً لمثل أمم أخرى مثل بلجيكا الحرّة وسويسرا الجمهورية»(157)، فمن المحتمل أنه يريد من ذلك بيان جميع ما كانت تحتوي عليه قضايا كونت حول تجزئة فرنسا من أوهام(158). أمّا عن الحماية التي اعتبرها حلاً، وكان يدافع عنها منذ سنة 1881، لكن كان عليه تبريرها بالنسبة إلى تونس نفسها سنة 1887 بواسطة عبارته المشهورة «حماية إصلاحية لا حمايةُ حاجز»(159)، فقد أسند إليها وظيفة بيداغوجية(160)، واعترف لها بمزية «تجنّب فراغ الحلول المطلقة»(161) وأخذ مقاومة المجتمعات بعين الاعتبار.

في الحقيقة ستلقى أعمال فيري في مجال السياسة الداخلية منذ موت غامبيتا مزيداً من القبول في صفوف الوضعيين. وقد كان الوضعيون من شتّى الاتجاهات، منذ سنة 1871، وخاصة منهم روبينيه ودوبوست ولافيت يتعقّبون، على وقع كتابات عديدة لكونت، أثر محاولة أصيلة لتعريف تاريخي لما هو حقّاً «حكومة» جمهورية وضعية يبحثون عن نمطها البدائي في تقييم تاريخي لأوّل حكم جمهوري في التاريخ إبّان الثورة الفرنسية. وجد دوبوست نفسه سواء في كتاب *Des Conditions du gouvernement de la France en*

---

(157) Robiquet, V, pp. 220, 524.

(158) انظر: *Catéchisme positiviste*, p. 241; *Appel aux conservateurs* (cité d'après P. Arnaud dans: *A. Comte, Du Pouvoir spirituel*, p. 486).

(159) ذكره A. Rambaud, *Jules Ferry*, p. 309. reprit les arguments développés à Tunis dans son discours du 1er mars à la Chambre (Robiquet, V, pp. 126-139).

(160) P. Robiquet, V, pp. 156, 426, 527-531.

(161) المصدر نفسه، ص 531.

1883 (الذي أهدى منه نسخة إلى فيري) أو في مقال كتبه سنة 1883 حول «la situation actuelle et le régime parlementaire»[162] متّفقاً مع روبينيه ولافيت حول إيجاد هذا النموذج الإجرائي في ظرف وجيز من تاريخ الجمعية التأسيسية التي خلقت بمبادرة دانتون، ما يسمّيه بعضهم «الحكم الحقّ»، ويسمّيه بعضهم الآخر بغبطة أقل «دكتاتورية جمهورية».

رأينا سابقاً كم سمّم لفظ دكتاتورية، منذ بدايات الثورة، المعجم السياسي الفرنسي[163] مثلما سمّم منذ ثمانية عشر قرناً المعجم الروماني، إلى درجة أنه أصبح، على حدّ علمي، المثال الوحيد عن كلمة محكوم عليها بالموت! لأن للفظ، بالنسبة إلى كلّ عالم في اللاتينية، مهما كان ضعفه معنيَين، أحدهما منتظم وتقريظي أو موجب، والآخر تحقيري أو هو مرادف للطغيان. لكن تكمن المأساة في أنّنا لا نستطيع أبداً التمييز فعلاً بين معنيي الكلمة، وذلك هو لعمري سبب استعمالها.

نعلم الاستعمال المنذر والخطير الذي كان يعلّقه كونت بهذا اللفظ. منذر لأنه أوّل من تكلم - قبل ماركس - عن دكتاتورية جماعية لطبقة ليبيّن الهيمنة التي تمارسها أو عليها ممارستها على الرأي

---

(162) *R.P.P.*, vol. 30 (1883), pp. 337-367.

انظر له أيضاً: *Danton et la politique contemporaine*, 1877.

أنطونين دوبوست (1844-1921): هو محام وصحفي ونائب عن إيزير ووزير ديوان كازمير بربيه، عضو مجلس الشيوخ، وكان رئيسه شخصية مرموقة ومهمة. وكان وثيق الصلة بفيري. لكن مراسلات هذا الأخير في مؤسسة سان دِيبه مخيبة للأمل: يتعلق الأمر على الدوام بسلسلة من الرسائل تتعلق باجتماع عمومي ألقاها فيري في إيزير بعد سقوطه في آب/ أغسطس - أيلول/ سبتمبر 1885. حول دوبوست انظر: G. Cougny [et al.], *Dictionnaire des parlementaires français* (Paris: [s. n.], 1890), II, p. 428.

(163) [ص 182 - 183].

twitter @ baghdad_library

والمجتمع. غير أنه كان يتوقع أيضاً سلطة تنفيذية في شكل «دكتاتورية جمهورية». وكان يلجأ إلى كلمة «دكتاتور» ليشير بها، منذ دانتون ونابليون، إلى جميع رؤساء الدولة الفرنسيين، قاصداً من ذلك بيان أنهم لا يدينون بسلطتهم في شيء إلى مبدأ التوريث الملكي: إنهم كانوا يمارسون حكماً بالفعل توفيقه يزيد وينقص.

رفض ليتريه قطعياً كل أشكال الدكتاتورية. ويعود ذلك من دون شكّ إلى أنّه مفرط في معاداته للبونابرتية، وهو لا يستعمل الكلمة أبداً على حدّ علمي إلا بطريقة تحقيرية عندما يتعلق حديثه ببونابرت أو بالإكليروس. لكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى كل الوضعيين. لقد اقتبس دوبوست من كونت فكرة تفوّق مدرسة ديديرو على مدرسة فولتير وروسو لكي يجعل من دانتون الوجه المركزي للثورة ورئيس حكومة وضعي قبل أوانه مارس «دكتاتورية» مفيدة ليؤسس، مع مجلس الخلاص الشعبي (Le comité de salut public) حكماً ثورياً، كان بشكل مفارق حكماً برلمانياً حقيقياً. لقد اصطنع روبينيه، وقد كان ذا علم واسع، ويشغل منصب أمين مكتبة مدينة باريس[164] بين سنة 1879 وسنة 1880 نوعاً من الاختصاص في البحوث حول دانتون[165] وجهته الأساسية بيان صحّة الصفحات السريعة لكونت عن «دكتاتورية» دانتون النافعة. لكن يجب أن ندقّق على غرار ما سيفعل إميل أنطوان أن كونت والوضعيين «يسمون دكتاتورية الفعل الذي يسلطه رجل سياسة أسمى على مسيرة المجتمع الذي يعيش فيه،

(164) روبينيه (1825 ـ 1899): كان أيضاً أكثر تمذهباً للدانتونية (dantoniste) من أولار، وكانت له مع هذا الأخير مجادلات عنيفة نوعاً ما، انظر: Émile Antoine, «La théorie positive de la révolution française,» *R.O.* (1893), pp. 253-290, و[ص 174].

(165) Appel aux conservateurs, p. 359.

وهو فعل ضروري لتغيير الناس والمؤسسات وفقاً للمصلحة العامة، وليقوم في ظروف صعبة بإجراءات خارقة للعادة تقتضيها سلامة الدولة والأمة»[166]. إن ابتكار «الحكومة»، أي مجلس الخلاص الشعبي، وإرادة إنهاء حروب الغزو الثوري وإحلال عبادة العقل محلّ عبادة الكائن الأسمى جعلت من دانتون قائد حكومة حقيقي، «دكتاتوراً» إن شئنا، وليس طاغية: الطاغية هو روبسبيير «الرجعي» لأنه «روسّويّ»، ومن ثم ميتافيزيقي[167]. ورأينا أن سيميريبيه كان يدعو كليمنصو، سنة 1879، إلى إنشاء «الدكتاتورية الفتية التقدّمية»[168] بيد أن كلمة «دكتاتور»، وإن استذكرنا معناها الخاص بكونت، كانت خرقاء: نعلم أنه عِيبَ على غامبيتا «دكتاتوريته الخفية» بصفته رئيس مجلس النواب، وقد واجهه بذلك الراديكاليون في شارون سنة 1881. وبشيء من الانزعاج اعترف روبينيه بذنبه في مقال غامبيتاني[169]. وأمّا لافيت، فقد حرص من جهته سنة 1885 على التذكير بالمعنى الكونتي لكلمة «دكتاتور» سنة 1849 وأضاف: «لقد بيّنت التجربة ضخامة وهمه في هذا الموضوع»[170]، الشيء الذي لم يمنعه، إثر ذلك بقليل، من نعت الحكومات البريطانية بـ «الدكتاتورية»! بيد أنّ الحكمة المعجمية قد انتهى بها المطاف في الواقع إلى الغلبة لدى روبينيه، كما لدى لافيت. ولم يذكر أحدهما فيري بالاسم، أمّا الآخر، فعلى العكس من ذلك عدّد منذ سنة 1884

---

(166) *R.O.* (1893), p. 269.

(167) المصدر نفسه، ص 273.

(168) *La politique républicaine*, p. 43.

(169) «L'ennemi public,» *R.O.* (1882), p. 291.

(170) «De la stabilité ministérielle,» *R.O.* (1885), p. 51.

twitter @ baghdad_library

المدائح والنداءات العمومية لمن أصبح صديقه الشخصيّ[171]، واكتفيا بالتحدّث عن «الحزب الجمهوري للحكم»، وعن «ضرورة حكم جمهوري» بإدارة رجل الدولة. وإن لم يكن لبعض مسائل هذه القطع شيء من الجدّة أو الإذهال في وقتها، فإن بعضها الآخر أكثر إثارة للاهتمام.

إنّ تعريف «الحزب الجمهوري للحكومة» كحزب للتجربة بعيد بالمسافة نفسها عن الإكليروسية الرجعيّة وعن الراديكالية «الثورية»، هو تعريف تقليدي نوعاً ما. إن النظام والتقدّم، المحافظة والثورة، كلّ هذا ليس جديداً. لكن يمكن ملاحظة سبقين أو ثلاثة لدى لافيت جديرة بالملاحظة.

أوّلاً مخطط إجماليّ، له ما يكفي من الدوافع ويجري إعداده بصورة جيّدة، لما ستكون عليه سوسيولوجيا انتخابية مهمومة بمسألة الإدراك الجيّد للوضع الفرنسي[172]. وبشكل موازٍ فكرة الانتخاب العام بما هو ليس من الحقوق، وأنّ أهلية الانتخاب مثل كلّ مهمّة سياسية أخرى هي وظيفة تفترض إذاً تعليماً. وهذا التعليم الذي تقوده الوضعية يمكن وحده أن يحقّق مراقبة المنتخبين من قبل الرأي العام[173]. وستكون مهمّة هذه المراقبة بالخصوص الحدّ من إحدى

---

(171) انظر: *R.O.* (1885), pp. 51-56, 394 sqq.; *R.O.* (1885), 2, pp. 78-93; *R.O.* (1888), p. 149; *R.O.* (1889), pp. 90-122, 136; *R.O.* (1890), pp. 155-200; *R.O.* (1891), pp. 452 sqq.

فكر لافيت أصيل ومتماسك، لذلك فهو يتطلب دراسة خاصة. له جوانب استباقية جدّاً: انظر: «Du socialisme,» *R.O.* (1890), p. 159,

حول النضوب المقبل لـ «الطاقات المتحجّرة».

(172) «Du public politique,» *R..O.* (1885), pp. 78-93.

وخاصة ص 81 عن نزعة الامتناع.

(173) المصدر نفسه، ص 85.

النقائص المُرعبة أكثر من غيرها في النظام البرلماني، ألا وهي عدم الاستقرار الوزاري، وهو أمر معلوم منذ سقوط مجلس فيري. لقد سبق وأن عبّر لافيت عن تَمنِّيه دوام الحكومة، مثلما هو الشأن في إنجلترا مبدئياً بمقدار ما تدوم السلطة التشريعية(174). ولنلاحظ أيضاً، أن تعريف الحكومة بأنها «المجموع المنسّق من الوظائف العامة الضرورية لكلّ تنظيم اجتماعي»، وهو تعريف بشّر به دوغيت عندما كتب «لأول مرّة في تاريخ العالم، تحكم الجمهورية الفرنسية وتقود شعباً عظيماً دون إله ودون ملك»(175). وسيتفق روبينيه ولافيت، وهما في خضم الأزمة البولانجية ـ حول دعم السلطة التنفيذية(176).

من البديهي أنّ فيري لم يكن يقدر إلا على إظهار الموافقة أو التكلّم باللغة نفسها حول جميع هذه النقاط تقريباً. أولاً، لقد كان يعلم فضل لافيت عليه في استرجاع شعبيته بين سنة 1890 وسنة 1893. وهذا ما تؤكّده رسالة من مؤسسة سان دِييه الخاصة. وليس من قبيل مجرّد الكياسة أن نرى أيضاً أن فيري طلب من لافيت التدخّل مباشرة في حملته الانتخابية لسنة 1885 ليمكّنه من دعم أحد «العمّال الوضعيين»، وهو إيزيدور فينانس (Isidore Finance) الذي كان من سان دِييه، لكنه يعيش في باريس(177). ولكنني أودّ التركيز خاصة

---

(174) *R.O.* (1885), p. 55.

(175) «De la souveraineté,» *R.O.* (1889), pp. 56 et 81.

(176) انظر: Robinet, *La politique positive*, p. 39; Laffitte, «Du parti gouvernemental,» *R.O.* (1889), pp. 90-122.

انظر أيضاً: Robinet, *R.O.* (1882), pp. 298-305.

(177) عن فينانس انظر: M. Perrot, «Note sur le positivisme ouvrier,» *Romantisme* (1978), pp. 201-204.

twitter @ baghdad_library

على موضوع «الحكومة الجمهورية» و«الجمهورية التي يجب أن تكون حكومة»، وهو موضوع استولى على الخطاب الداخلي والخارجي لفيري في أثناء ممارسته الطويلة للحكم، وخاصة بعد سقوطه وفي أثناء الأزمة البولانجيّة. إن تجريداً غير مستنفد للموضوع بتركه جانباً كلّ الاستعمالات «المحايدة» للكلمة ـ مثلاً، عندما كان فيري يتكلم باسم الحكومة ـ يكشف على الأقلّ عن ورود لفظ «حكومة» مئة مرّة في مدوّنة روبينيه، بعضها ذات دلالة. لقد أعلن منذ سنة 1876 : «لليسار المتطرف عناصر غير قادرة على تبيّن الاختلاف الذي يميّز حزب الحكومة من حزب المعارضة»[178] و«إنهما أمران عظيمان أن تكون الحكومة برلمانية ومرتبطة بالمسؤولية الوزارية»[179]. غير أن الحكومة، مثلما سيقول فيري إلى جوريس المندهش، ليست «بوق المستقبل»[180] إنها «أرض صلبة ومنهج (يحدّ بعناية ميدان الإصلاحات ليجتازه بثبات أكبر)»[181]. حكومة نشيطة ودائمة، هذا مؤكّد، ولكنها أيضاً حكومة رأي متأسّسة عليه، وهو يسندها، وعليه أن لا يتقدّم عليها[182]، وأن لا ينقاد أيضاً إلى جميع تقلّباتها. وهذا نقيض التحريض. لهذا السبب نراه، في مسوّدة خطاب نشرتها حديثاً السيدة أوديل رودال، يدافع عن حقّ الحلّ ـ الذي لم يمارس في الواقع منذ 16 أيار/ مايو ـ كأحد أفضل ضمانات فترة الحكومات هذه لمستقبل الجمهورية الذي يجب ألا

---

(178) Robiquet, II, p. 280.

(179) المصدر نفسه، ص 376. انظر أيضاً المصدر نفسه، III، ص 404.

(180) انظر: J. Jaurès, «Le socialisme et le radicalisme en 1889,» *Discours parlementaires*, pp. 28 sq.

(181) Robiquet, VI, p. 90.

(182) المصدر نفسه، ص 197.

يكون «نظام المجلس الذي يلاحق الجمهوريين»[183]. ولا فائدة من مزيد الإلحاح على هذه المسائل المعالجة في خطابات مشهورة، وهي مؤاخذات على المتشددين والراديكاليين الذين يخلطون «الحكومة بالمَلَكية»[184]. وتتلخّص سياسة فيري في النظام والتقدّم والإصلاحات والمحافظة وثقل التجربة والاستمرارية ورفض القبليات، وهي برامج طموحة جداً و«فهارس معجم سياسي للقرن التاسع عشر» مع واجب إشراك المزارعين والعمال في الجمهورية. ونعلم أن الوضعيين أدركوا ذواتهم في هذا البرنامج بين سنة 1889 وسنة 1893. وقد اعترف لهم فيري بالجميل عدّة مرّات في آخر حياته. وعندما استرجع *L'Estafette* بشرائها، عيّن بايروتون (Peyrouton)، وهو من الوضعيين، رئيساً لتحريرها، وتبنّى شعار **النظام والتقدّم**. وتحتوي الخزينة العامة لسان دِييه عروض الخدمة للمساعدة في جريدة كورا، الذي سيخلف لافيت. وقد قام فيري سنة 1892، وهو عضو بمجلس الشيوخ ومدير جريدة *L'Estafette*، بحملة فيها كثير من الإلحاح لبعث منبر تدريس تاريخ العلوم في الكوليج دو فرانس لمصلحة بيار لافيت. وقد قدّمت **مجلة الغرب** لسنة 1892 الملفّ على مدى فترة طويلة بواسطة نقلها ردود فعل الصحافة. والتمس أوغست كونت بنفسه بعث المنبر منذ سنة 1833 من غيزو (Guizot)، وقد جرى الترحيب به كانتصار للوضعية يضاهي المبادرة المشهورة لسنة 1875. ومن بين الذين نذروا أنفسهم لهذا العمل نجد ثلاثة، وهم شارل دوبوي (Charles Dupuy) ودوبوست وليون بورجوا الذي كان وزيراً للتعليم العمومي. وقد أعادت جريدة *L'Estafette* نشر قول بورجوا: «لافيت التابع اللامع لأوغست كونت»، وسيكتب فيري إلى لافيت: «تكلّم بورجوا مثل

---

(183) O. Rudelle, op. cit., p. 246.

(184) Robiquet, VI, p. 172 (discours du Havre de 1883).

twitter @ baghdad_library

الملاك». ولنتوقف لحظة عند اسم بورجوا: إنه لأمر يستدلّ به أن ترى **مجلة الغرب** سنة 1892، وهي في الحقيقة تستشهد بجريدة *Le Siècle* بتاريخ 31 كانون الثاني/ يناير سنة 1891، من الصالح ـ بخصوص خطاب توزيع جوائز ألقاه هذا الرجل ـ أن تحييّ فيه «واحداً من أفضل رجالات الحاضر في تأويل منطق أوغست كونت وتطبيق الاستنتاجات الكبرى»[185]. وستحلّل مجلّة *Revue* سنة 1896 كتاب *La solidarité* لصاحبه بورجوا، وتفعل ذلك بمودّة وتأسف، وهي محقّة في ذلك، أنّ المؤلّف ليس وضعياً وضعية تامّة[186]. بيد أنّ المجلّة في السنة نفسها، وتحت هذا العنوان العام «أوغست كونت والتطوّر الحديث» عرضت بإسهاب خطابين ألقيا يوم 8 تموز/ يوليو سنة 1896 في *banquet de l'industrie et du commerce parisien* بـ *Saint-Mandé*، أحدهما ألقاه كونستان هيلمان (Constant Hillemand) وهو مبعوث الوضعيين. أمّا الآخر فقد ألقاه والدك روسو. واختار الأول هذه المناسبة ليذكّر مطوّلاً بتاريخ العلاقات بين الوضعية والانتهازية، وليرسم تسلسلاً يربط غامبيتا بفيري مبيّناً أن الناطق الموثوق به باسم الانتهازية هو والدك الخليفة الحقيقي لفيري، وليس بورجوا. إن أعماله [بورجوا] أشدّ التباساً، كما رأى ذلك أيضاً محررو **مجلة الغرب** ونظرة بيلون الثاقبة في *Critique philosophique*[187] فيها بالتأكيد مصادر كونتية («الدين الاجتماعي»)، لكن أيضاً مصادر روسّويّة «مثالية» وميتافيزيقية. إنها في الواقع محاولة للتوفيق بين التقليدين.

---

(185) *R.O.* (1892), p. 268.

(186) *R.O.* (1896), pp. 413-420 (C. Monnier).

(187) F. Pillon, *Critique philosophique*, vol. 7 (1896), p. 271:
«نرى في ذلك مجهوداً مدهشاً وباطلاً لتوحيد الفكر الوضعي وروح الثورة الفرنسية. [...] الأخلاق قبليّة أو لا تكون».

انقضى الزمن وتطور الناس والأحزاب ببطء، وبقيت الكلمات: عندما سيجري سنة 1901 تأسيس حزب «راديكالي» يساند والدك غير المنتمي إليه، سنجد في هذه الراديكالية معاً كبار المتصلبين «الوثوقيين والميتافيزيقيين»، مثل بيللوتان والوضعيين الجدد مثل موريس آجام (Maurice Ajam). وسيصبح الحزب الراديكالي رويداً رويداً الوريث الموضوعي للانتهازية البنّاءة المنسوبة إلى غامبيتا وفيري، وفي الوقت نفسه لليعقوبية المثالية المنسوبة إلى لويس بلان في شخص بويسّون مثلاً. لكن هذه قصّة أخرى.

أودّ العودة، بعد هذه الانعطافات الضرورية إلى التساؤل الأول: ماذا عن فيري ذاته في قرارة نفسه، وفي فعله العمومي؟ لئن لم تبدُ الإجابة مريبة، فهي حتماً معقّدة. لقد ألححت، عقب آخرين، على التأثير العميق الذي لقيه فيري على أيدي وضعيين مقتنعين، وذلك في أثناء جميع مراحل حياته الخاصة والعامة. وتوجد وثائق مؤكّدة تشهد على انخراطه الفكري والمعنوي في الوضعية، لكن ليس من مبرّر للشك في صدق الاعتراف الكبير لسنة 1875، والذي تشهد عليه رسالة إلى شارل كوزان. ويدّعي مقال نُشر سنة 1910 في *Études* بقلم دو لا بريار (Y. de la Brière) أن «وضعية فيري خالية تماماً من الوجوه الراقية لوضعية أوغست كونت. وهي على الأصح خاضعة لتأثير ليتريه»[188]. ويبدو أن كل ما ورد في هذا الحكم خاطئ. إن

---

(188) Y. De La Brière, «Chronique du mouvement religieux,» *Études* (1910), pp. 725 - 729:

«وعلى العكس إن الفلسفة الاجتماعية التي ألهمت جول فيري كانت وضعية ثورية. لم يكن يكره فقط الوثوقات الدينية في الكنيسة الكاثوليكية [...]، بل قد يكون كارهاً أيضاً لسلطتها الروحية، ونظامها التراتبي وتصورها العضوي المناقض للمثل الأعلى الفرداني للثورة الفرنسية» (ص 727).

twitter @ baghdad_library

النص الماسوني لسنة 1876 الذي قرأه في محضر ليتريه نفسه يكرر، على العكس من ذلك، وبوضوح مصطلحات كونت نفسها من أمثال «الكائن العظيم»، و«هذه الإنسانية التي لا يمكن أن تبيد»، والتي نمثّل جزءاً أساسياً منها، وهو أمر «يخلّص من قلق الموت». إننا هنا أقرب إلى **الدين** الكونتي منه إلى اللاأدريّة التي كان ليتريه مازال متمسّكا بها سنة 1881[189]. ولمّا كان فيري يردّد بالصوت العالي في شأن السياسة اللائكية أنه يمارس بالتأكيد سياسة معادية للإكليروس، ولكنّها «ليست معادية للدين أبداً»، فلماذا الشكّ في صدقه ما لم يطرأ ما يكذّبه؟ بلا ريب كان يرفض، وسيظلّ رافضا أيضاً حتى سنة 1889، تطبيق الفصل بين الكنيسة والدولة. لكن ذلك ليس جراء رفض الفصل بين الزمني والروحي، وليس ابتغاء الانفصال عن لافيت، بل نتيجة اختيار سياسي مقصود، لأنه كان يعتقد استحالة ذلك من دون حرب دينية في الجمهورية[190]. ولمّا نظّم المدرسة اللائكية، اتهمه الوضعيون بالتعدّي على الحرية الروحية وبتنظيم دوغمائية الدولة. ويمكن، على العكس من ذلك، أن نتقصّى، في سلسلة من النصوص المرموقة، رغبته كما قال بنفسه في تأمين لا «الفصل بين الكنيسة والمدرسة» فحسب، بل نوعاً من الفصل بين المدرسة والدولة، وذلك مع المحافظة على وظيفة الدولة التعليمية، كما هو معهود دوماً في فرنسا. ويمكن للكلمة أن تباغت، لكن لنتذكّر النصوص الشهيرة حول مطلق الحياد **السياسي** المستوجب على

(189) انظر بالإضافة إلى ذلك ما قاله فيري نفسه عن المذهب الوضعي بوصفه ديناً في خطابه يوم 2 تموز/ يوليو 1881 في مجلس الشيوخ (Robiquet, IV, p. 184): «إن الوضعية نفسها التي طالما تكلمنا عنها من هذا المنبر، والتي غالباً ما نتكلم عنها من دون معرفتها جيّداً، قد مرّت إلى طور الدين».

(190) انظر: Robiquet, VII, pp. 94, 129, et 155.

المدرّسين[191]، أو براهينه المطوّلة لتأكيد استقلال المجلس العالي الجديد للجامعة[192].

وتسير الأمور، وكأنّ على الجامعة أن تكون بالنسبة إليه هذه السلطة الروحية المستقلة والزاهدة، والتي تنذر نفسها للعلم مثلما تمنّى ذلك أوغست كونت، وحلم به. وليس إلى حدّ المعركة الشهيرة من أجل تعليم أخلاق، لا تكون بالتأكيد ربوبيّة ولا دينية، لكن تكون في علاقة بالواقعات الاجتماعية، أخلاق متحدرة من الماضي. ورغم ذلك تكون وضعية، وتكرّم إضافة كونت الأخلاق إلى دورة العلوم السبعة. وتكون في مرتبة أرقى من السوسيولوجيا نفسها. إنّ وفاءه إلى هذه اليقينات حتى في حياته الخاصة ـ زواجه المدني المحض وكذلك مأتمه ـ يفسّر جيّداً أن حرس الأورثوذوكسية الكونتية الأشدّ يقظة قد ساندوها واضطلعوا بها كما لو كانت لهم.

إنه من الإجحاف في حقّه، والاختزال لفكره، المكوث في هذا المستوى من التحليل، لأنّ المهيمن في أعماق نفس فيري، هو بالطبع رجل الدولة الجمهوري. غير أنه كان واعياً بمقدار وعي غامبيتا أنّه على كلّ سياسة جمهورية في فرنسا أن تراعي إلى حدّ ما تقليداً آخر غير الوضعية. والجمهورية هي أيضاً قبول قانون موضوعيّ ـ المجتمع المدني الناتج من ثورة 1789 ـ ومؤسسات سياسية تضمّ البيانات مثلما تضمّ أيضاً النظام البرلماني، وهي قبول سلسلة من «الحقوق» الشخصية، يمكن أن ينعتها الوضعيون بـ «العقائد الرجعية»، ولكنها ليست أقلّ مشاركة في صميم مفهوم الجمهورية.

---

(191) انظر: Robiquet, IV, pp. 245-258.
(خطاب في المؤتمر البيداغوجي يوم 19 نيسان/ أبريل 1881).
(192) Robiquet, III, pp. 456 et 482.

twitter @ baghdad_library

لقد كان غامبيتا على الدوام شديد الإحساس بذلك، وهذا ما يبيّنه ردّه الشهير على جان ماسيه الذي نقله واستحسنه فيروبوف، ومفاده أنّ الاقتراع العام حقّ لا يقبل التقادم وغير مشروط. إنّ جمهورياً مثل فيري لا يمكن له بأيّ حال التنازل عن «رمز» سنة 1789، رمز الحرية والمساواة والأخوّة الذي كان كونت، رغم ذلك، ينعته بـ «الصياغة الفوضوية». ولاشكّ في أنه ليس من قبيل الصدف أن يدلي بقسمه المشهور ملتحقاً بمن هو أبعد من كونت أي كوندورسيه، وذلك في خطابه الممتاز في قاعة موليير، وقد ألقاه باسم المساواة الحقيقية، المساواة في الحقوق، المساواة في الحقّ في التعليم. لكن رجل الدولة الجمهوريّ سنة 1870 هو أيضاً وريث دولة قديمة العهد ووريث أمّة لا يستطيع قبولها، ولا يريد ذلك حتى لو كان لمصلحة إنسانية موحّدة في المستقبل، ولا يريد التنازل عن التراث التاريخي أو تفتيته. إنّ الحطّ من قيمة فرنسا وعزل الجمهورية إلى حدود سنة 1881، هما دائماً مترابطان كهاجس أليم في أرواح هؤلاء الرجال وأبدانهم: وقد كان غامبيتا على علم بمن أرسل إليه سنة 1881 بطاقة التهنئة المشهورة جدّاً. وذلك إثر معاهدة باردو[193]. إنّ الوحدة القومية في ما وراء وحدة الحزب الجمهوري (التي يرفضها الراديكاليون أثناء هذا التاريخ) تبقى الشاغل الأساسي لرجل الدولة. ويمكنه أن يثبت أنّ السياسة الكولونيالية لا تعارض جوهرياً الرؤى السلمية للمذهب الوضعي. وسيباشر أوّلاً هذه السياسة مدفوعاً بانشغاله بالمصلحة الاقتصادية والسياسية. إضافة إلى ذلك، فإنّ لقاء هذا الرجل الواسع الثقافة مع الاقتصاديين الليبراليين ومع النفعيين

(193) انظر: Robiquet, IV, p. 548:
«يجب على الأرواح الكئيبة أن تعرف حزبها في كل مكان تقريباً. لتلحق فرنسا من جديد بمكانها كقوة عظمى».

الإنجليز ـ وارتباطاته الشخصية المؤكّدة بستيوارت مِل ـ جعله مثل رولُو حسّاساً لواقعات تصنيع العالم وتبعاته. ونستنتج من ذلك أن المذهب الوضعي ليس بالتأكيد ملهمه الوحيد في عمله. لكنه أمدّه من دون شكّ بتوجه فكريّ مثمر، وبإطار فكر كان نقيضاً للفرد «الإمبيريقي». ولقد أصاب جوريس لما رأى فيه رجل التنظيم.

twitter @ baghdad_library

الفصل السابع

المثالية والوضعية والجمهوريّة

ستتفق الفلسفة الوضعية، من وجهة نظر سياسية، مع دوائر الحزب الجمهوري، وذلك على نحو يكاد يكون دوماً كلياً. لقد التحقت بالمسمّى تييه، منذ 1873، ومعه ليتريه، وتمحورت حول انتهازية كل من غامبيتا وفيري، علماً أنّ أبوّة هذه الانتهازية تعود في جزء منها إلى المذهب الوضعي. لكن بعض العناصر التي ستمارس، إلى حدود سنة 1880، دوراً في تنظيم الجمعية الوضعية ذاتها تُقرُّ مثل سيميرييه بانتمائها إلى أقصى اليسار الراديكالي. وسيظلّ كليمنصو مشتركاً في مجلّتها إلى حدود 1873، مساهماً، من دون ريب، في الوقت نفسه في أعمال الجمعية. وإنّه من الصعب تقويم التأثير الفعلي للجماعة. وأقصد بذلك الوضعيين المناضلين، وليس المناخ الفكري للحقبة. لقد نشرت **مجلة الغرب**، بشكل دوريّ، مثلاً سنة 1896، أسماء برلمانيين أو رجال سياسة تعتبرهم من أتباعها. وذكرت فيها، إضافة إلى والدك روسو، المعتبر وريثاً لفيري، أسماء آخرين مثل بورجوا، وأولار، وليون دونات، وكليمنصو، وبوانكاريه، وبرثولو (Marcellin Berthelot) وهنري بريسون (Henri Brisson) ودولان مونتو ودوبوست، وشارل دوبوي وجوزيف فابر وجورج لايغ

(Georges Leygues) وبنوا مالون (Benoît-Malon) وبيشون (Pichon) ورانك، وجوزيف ريناك وجول روش (Jules Roche) وغيرهم. وهذه القائمة التي تعود إلى سنة 1896 ينقصها اسم رجل لم يكن قد بدأ بعد مسيرته السياسية المتواضعة. وهذا الرجل، موريس آجام، الذي تقلّد وظيفتَي نائبٍ ووزير، اسمه وسيظلّ حتى وفاته سنة 1944 الناطق الرسمي باسم المذهب الوضعي في الحزب الراديكالي، كان قائماً بأعمال الجمعية، بعد أن كافح من أجلها في منطقة سارت (Sarthe)، وساهم في منشوراتها[1]. سنرى، والحالة هذه، انطلاقاً من سنة 1907 أنّ آجام، الذي يُمثّل الجناح اليمينيّ من الحزب الراديكالي يطرح، بوضوح تام، أسئلة جوهرية حول التوجّه بالنسبة إلى الاشتراكية، وهي أسئلة سيجيب عنها كل من بورجوا وبويسّون المتمركزين بجلاء على يساره. هل يجب أن نسلم ببساطة أن المذهب الوضعي كان ضرباً من القاسم المشترك بين الجمهوريين «الراديكاليين» عند الاقتضاء، وذلك حينما كانت هذه الكلمة تعني أقصى اليسار غير الاشتراكي من سيميرييه ورانك، إلى كليمنصو وجمهوريي «الحكومة» الذين تمتدّ سلالتهم الرصينة والواقعية (من دون أن تكون متسامحة أو إمبيريقية) من فيري إلى بوانكاريه؟ أم يجب أن نسلّم، كذلك، بأن راديكالية سنوات 1901 ـ 1930 أصبحت بدورها حزباً جمهورياً كبيراً لوسط يتقارب فيه من دون امتزاج

---

(1) حول موريس آجام (1861- 1944)، الذي كتب إضافة إلى ذلك: «roman positiviste,» Transition, paru en 1905,

ونشر كتيباً مشهوراً *Contre l'étatisme* سنة 1911، انظر: J. Joly, *Dictionnaire des parlementaires français, 1889-1940*, vol. 1 (1960), p. 348.

وقد ساهم في أواخر حياته في *Echos*. أشكر السيد بيار منديس فرانس على تفضّله بهذه المعلومة الموجودة، في مراسلة غير منشورة، في مخطوطات في نهج مسيو لو برنس.

twitter @ baghdad_library

جناحان، جناح يميني (وضعي على الدوام) وجناح يساري («يعقوبي» على الدوام)؟ سيكون في ذلك نسيان أن بويسّون، الذي كان بالتأكيد على اليسار، كان مساعد فيري ومنافحاً عنه. لكن في ذلك أيضاً نسيان أمر الوضعية المناضلة للجنرال أندريه (André) المساعد السابق لليتريه، والمراسل المندفع للافيت، ووزير كومب، أو نسيان الدور الذي قام به أيضاً موظّفون في ديوان الشغل حول والدك روسو، ثم حول ميلران سنة 1896 في وزارة التجارة، مثلما يذكر ذلك في الوقت نفسه ساينوبوس ودانيال هاليفي[2] (Daniel Halévy) ملتفين حول المهندس آ. فونتين (A. Fontaine) الوضعي المقرّ بوضعيته وعضو الجمعية. وفي الحقيقة إن عدد الوضعيين المناضلين قليل، غير أنهم مقتنعون ومنظّمون ويتمتّعون بحظوة في جهاز الدولة، أو في الإدارة، أو في الأحزاب، لا يوحي بها تواضعهم أو غموضهم النسبي. وإن تاريخاً أيديولوجياً للجمهورية مثل هذا الذي أحاول إنجازه، لا يمكنه تجاهلهم. لكن تاريخاً واقعياً يخترق السطح إلى ما تحته كالذي أنجزه هاليفي سنة 1931 متطلعاً إلى تحليل سوسيولوجي لواقعات الجمهورية (من هيئات كبرى وشرطة... إلخ، وباختصار كلّ ما أصبح، منذ ذلك الوقت، من الدراسات السوسيولوجية المبتذلة) كان عليه دراسة دورهم وتأثيرهم الفعلي من كثب.

«الانتهازيون» و«الراديكاليون»، المشروعية والبابوية المتطرفة

لم يكن التعارض، أثناء الفترة الفاصلة بين سنة 1875 وسنة 1885، بين «الانتهازيين» و«الراديكاليين» (أو «المتصلّبين») يجري فقط

(2) Ch. Seignobos, *L'évolution de la troisième république (1875-1914)*, pp. 214 sq.; Daniel Halévy, *Décadence de la liberté* (Paris: [s. n.], 1931) (un livre original et souvent injuste), p. 94.

على مستوى الممكن، بل كان يمتدّ أيضاً عبر التقدير الدقيق للمحتمل(3).

إن الانتهازيين يقرّون، منذ زمن قريب، بأنّ لهم الأهداف نفسها مع الراديكاليين. وهذه الأهداف كانت دوماً أهدافهم، بيد أنهم كانوا يريدون تحقيق هذه الجمهورية، التي وهبها لهم حادث تاريخي، ويريدون إرساءها، وإدامتها ضمن عمل موصول. لقد كانوا، بالنسبة إليها، في حاجة إلى القرار الوحيد الذي يعترفون بشرعيته، والذي باسمه يدافعون عنها ضدّ خصومهم الدائمين، خصومهم وخصوم الراديكاليين. إنه قرار الرأي الانتخابي. إن كلّ ما كان يرعب أغلبية هشّة، يكاد إذاً يعرّض كلّ شيء للخطر. كانت الجمهورية من جهة شرط كل تقدم يحلم به الجميع، ولكنها لم تكن، من جهة أخرى، قادرة على الخروج من الحلم إلا بابتلاع الراديكاليين بتحويلهم، بدورهم، إلى انتهازيين أو «تقدّميين» أو بنبذهم، وهو أمر مستحيل. وبتعبير آخر، لكي تصبح الجمهورية شرعيّة تكون في حاجة إلى هداية كلّ الفرنسيين، ومن بينهم أولئك الذين كانوا دوماً خصومها. لكن عندما تفعل ذلك يكون من واجبها أن لا تنقطع عن الأقلية النشيطة والمتشدّدة، والتي جعلت وجود الجمهوريّة ممكناً. إن

---

(3) للدراسة الموضوعية للحزب الجمهوري أثناء السنوات 1880 - 1885، وهي ليست مقصدي انظر الأعمال الأصيلة والرائدة لـ: A. Prost, «La chambre des députés (1881-1885). Analyse factorielle des scrutins» *Revue française de science politique* (1971), pp. 5-50; et «L'évolution politique des députés 1882 - 1886,» *Revue française de science politique* (1973), pp. 701-728,

التي تؤكد خاصة الطابع التقريبي للسمات السياسية، وأن هذه الهيئة التشريعية شهدت انفتاح خندق بين جمهوريي الوسط والطرف. وأن هذا الاتجاه يعود إلى يقظة الحركة العمالية مثلما يريد ذلك العديد، أو لا يريدون، فهو أمر غير مهمّ جدّاً: الذرائع أو الأسباب، التي جرى الإحساس بها، هي غير ذلك.

twitter @ baghdad_library

الوجود السياسي للجمهوريّة وحده هو، في ذاته، ثورة مستقبلية ودائمة، «والشكل يجرّ وراءه المحتوى» كما كان يقول غامبيتا، ولكنها تجعل، في الوقت نفسه، كلّ ثورة، تضاد هذا الشكل، غير مشروعة: لقد أبدع فيري في قول ذلك في بوردو سنة 1885، كما قال ذلك أيضاً وبوضوح ليون بورجوا باسم المذهب الراديكالي سنة 1900، وسيذكر بذلك ليون بلوم، بين السطور سنة 1937.

إن متشدّدي سنة 1880، على لسان كليمنصو، والاشتراكيين، مع جوريس، والشيوعيين بعد ذلك لا تعوزهم الأدلّة لإدانة ما كانوا يسمّونه أحياناً سفسطات. غير أنه يجب على هذه السفسطات أن يكون لها بعض من مظهر الحقيقة، بما أنها تنتصر في بعض الأحيان المتكرّرة بانتظام مدهش، وذلك رغم كل التباعدات، مثلما جرى سنة 1885، أثناء الدورة الثانية من الانتخابات، أثناء الفضيحة البولانجية عندما «تدارك» الراديكاليون أمرهم، وفي نهاية فضيحة درايفوس، فترة تكوّن الكتلة، وإلى حدود سنة 1905 على الأقلّ. هناك، إذاً، لحظات تقوم أثناءها المشروعية الجمهورية ـ وهذا المفهوم إن لم يكن ميتافيزيقياً، فإنه سياسي أكثر من كونه اجتماعياً ـ بدورها كاملاً. بيد أنه، عكسياً، لابدّ من ملاحظة أن الدور يجري بالنسبة إلى اليمين: وهذه إحدى القواعد غير المكتوبة للنظام إلى حدود الأيام السود، المتراوحة بين سنة 1938 وسنة 1940. إن الجمهوريين، ولنقل الوسط المعتدل، وحتّى كلّ الجناح اليميني للمذهب الراديكالي، مهما كانت برودتهم أو فزعهم، بسبب برنامج جناحهم أو حلفائهم من اليسار، لن يستطيعوا أبداً تحت وطأة فقدان هويّتهم أن يذهبوا في تحالفاتهم إلى اليمين، أبعد من بعض الحدود («الخط غير المرئي» الذي كان موضوع حديث آنذاك)، وهي أساساً خطوط المذهب الكاثوليكي المناضل. شرعية وكونية، هكذا يجب أن

تكون الجمهورية. ولهذا السبب يرفض غامبيتا وفيري مفهوم صراع الطبقات، وحتّى مفهوم الطبقة: لكن لا يستطيع هذا الكلّي، خشية الانتفاء، أن يقبل إدماج وضمّ أهل البدع على الحالة التي هم عليها. إن الشهادات وفيرة منذ قولة بورجوا «أنتم تقبلون الجمهورية، فليكن ذلك. لكن هل تقبلون الثورة؟» وإلى حدّ قولة كازمير برييه بخصوص التجمّع «لا يقبل الجيش الجمهوري، لغرض التجمّع، إلا من يتجنّدون كعساكر... إنّ المرء لا يمرّ من معسكر إلى آخر، وهو مُحافظ على صفة جنرال»(4).

لا شكّ في أن هذه العودة إلى ضروب العناد، والتي هي معطى دوريّ لتاريخنا تفسح المجال للحظات أمام حقب يبدو أن جغرافيا سياسية أخرى تتشكل فيها: حكومة وسط، أو أوساط، يمكن أن تتعايش فيها، بالتحالف أو بالتناوب ومن دون مشاكل، الاتجاهات القابلة للتوافق من وسط يساري ووسط يميني. إنها صيغة جرى تجريبها، وبدت ضرورية، بتسميات شتى وفي فترات متنوعة، فـ «سكينة» العقد الأخير من القرن التاسع عشر مرتبطة بأمل «حشد» قسم من الكاثوليك في النظام السياسي. أن يصبح ذلك، في ما بعد، الوحدة القومية، وأن تكون قد تطابقت في العمق مع الاتجاهات الفعلية للجسم الانتخابي، هذا ممكن. أن تكون هي الأمنية السريّة للعديد من جمهوريي الحكومة الذين على صعيد سياسي، وعلى الأقلّ، دستوري على وجه الدقة، والذين يمكن أن يأملوا لفرنسا أن تكون جديرة باحترام سياسي، على النمط الإنجليزي، فذلك قد يكون صحيحاً أيضاً من فيري إلى منديس فرانس. لكنه على أيّ حال

---

(4) Casimir-Perier, Banquet de Troyes, 1893, cité par Seignobos, *L'évolution de la troisième république (1875-1914)*, p. 169.

twitter @ baghdad_library

اتجاه لم يقدر قط على «الارتقاء» إلى النظام السياسي والبرلماني: كان عدم الاستقرار الفرنسي يترجم التقاء غير معلن بين الأوساط أقلّ مما كان يترجم تكتّل الأطراف، وكان يفضي، ربما بسبب نزعته الاعتدالية أو السكونية، إلى النتيجة نفسها التي لم تكن إجمالاً أكثر خلقيّة، ولكنها كانت تسمح بإخفاء نقاط التقارب وإبراز نقاط التباعد. إضافة إلى ذلك، فإنّ نقاط التقارب ليست على مستوى نقاط التباعد نفسه، إذ إن الأحزاب في بلدان أخرى تتّفق حول الغايات، ولا تتصادم إلا حول الوسائل (وهذا أمر ييسّر التسويات). أمّا الغايات والفلسفات والمبادئ هي أساساً متعارضة في فرنسا، في حين يمكن للوسائل، أو الممارسات أن تتّفق بسهولة. لكن هذا يفسّر، على الأقل من جهة، أن لا المذهب الانتهازي (على الأقل، في صيغته التي نالت أكثر تفكيراً ووضوحاً ونجدها لدى فيري أو والدك)، ولا المذهب الراديكالي، في أفضل أشكاله، يمكن أن يستوعبهما مجرّد مذهب اعتدالي، وهو المعادل المخجل «لأصحاب عقيدة» لويس فيليبار (Louis-Philippards)، ولابدّ أن نلاحظ وجود تباعدات وحتى صراعات بين «الانتهازيين» و«المتشدّدين» ـ بقطع النظر عن الاسم الذي ينتحلونه في كل فترة ـ غير قابلة للتخفيض مادام أقصى اليسار الاشتراكي الفرنسي، وهو لا يعلن عن انتمائه المذهبي بصراحة تدريجية، هذا المذهب الذي بتكريمه المتكتّم للثورة الفرنسية، يزعم أنه لا يرى فيها سوى ثورة بورجوازية مرتبطة بالرأسمالية. لقد أصبحت الاشتراكية الفرنسية رسمياً سنة 1904 ماركسية بأغلبية طفيفة. لكن وقعت قطيعة طفيفة سنة 1920، في البداية، على المستوى الانتخابي، ولكنّها ثقيلة، في المستقبل، مع الذين اتبعوا لينين واختاروا طريقاً وضَعهم، باعترافهم، في قطيعة مع الجمهورية. وإلى هذا الحد استطاع السلوك الجمهوري أن يعمل إبّان الأزمة الحادة وتهديد النظام، وغالباً حتى أثناء الانتخابات، ومن دون عناء شديد،

على إعادة لحمة «حزب جمهوريّ» حقّ. ومنذ ذلك الحين، كما نعلم، والحزب الشيوعي غير قادر على إيجاد جواب موحّد عن اندماجه في التقليد الجمهوريّ، ولم يعرف لذلك سبيلاً. لقد أصبح من دون ريب، منذ أمد بعيد، من أنصار القانونية والانتخابات وبالطريقة الأكثر استمرارية وجدّية، واجداً عبر ذلك أسلوب جمهوريي الرأي أو الحكومة - ورافضاً ضمنياً التقليد التمرديّ البلانكيّ. وقد قبل دورياً - أثناء سنوات 1935 - 1936 و1944 - 1947، ومن سنة 1965 إلى سنة 1978 - أن يتّخذ له مكاناً ضمن تحالف يسار موسّع لا يعترض فيه مطلقاً على حضور الأحزاب غير الماركسية - مثل الراديكاليين سنة 1936، والديمقراطيين المسيحيين سنة 1944، واليسار غير الماركسي أثناء 1965-1971. وفي الممارسة، إن الاندماج هو بالأحرى المسيطر، بل إنه مكثّف، وهو ما يقود إلى القول، من دون تصريح بذلك، إن الشيوعية الفرنسية غدت إصلاحية. لكن من جهة أخرى، وعلى صعيد مذهبي، إن الإقرار المتمسّك به دوماً والمتعلّق بالأولوية التفسيرية للصراع الطبقي، وإرادة تقديم رؤية شاملة للتاريخ تفسيرية ومعيارية تكون في تنافس مع الرؤية التي يتضمنها التقليد الجمهوري الفرنسي، يساهمان في الحفاظ على الشيوعيين الأكثر وعياً وانضباطاً في حالة انفصال واغتراب داخلي، وهذه حالة عزّزها نجاح الحزب بوصفه مؤسّسة. ويمكن أن يذكّرنا هذا الموقف، على مستوى سطحيّ، بعدّة ثوابت من تاريخنا. لقد وصفت السيدة دو شتايل سنة 1797 عدّة جمهوريين متشدّدين في الدفاع بألفاظ يمكن أن تنطبق كما هي على الشيوعيين الفرنسيين. وهي تصهر بعض الشدّة العسكرية مع ماسونية يعقوبية لشخص مثل روبسبيير: «الجمهوريون الثوريون هم في فرنسا أمّة على حده، ليست لهم أي علاقة بالنقائص التي عادة ما تعاب على الفرنسيين. لا شيء يجعلهم يسهون عن هدفهم. فرأيهم أعزّ عليهم

twitter @ baghdad_library

من حبّهم لذواتهم. تأسرهم لمّا تفكّر مثلهم أكثر ممّا لو تمتدحهم. إنّهم، بدرجة أولى، رجال حزب لا تثني عزيمتهم أي صعوبة، ولا يلهيهم عن ذلك شيء. إنهم منضبطون كفيلق بروسيّ، وجميعهم يعمل في اتجاه واحد، والكلّ يستعمل الوسائل نفسها، ويردّد جميعهم البراهين نفسها لأنهم يأتمرون بالقائد نفسه، بفكرة مهيمنة، هؤلاء الناس المخلصون في حماستهم نزاهتهم تامّة. إن الجمهوريين الحقيقيين لا تراودهم فكرة إمكان مساومة مصلحة الحزب بأيّ مصلحة شخصية. إنهم يتحكمون في رقاب الناس، وفي رقابهم كما في رقاب أصدقائهم. وتنصهر أفكارهم ومشاعرهم الإنسانية داخل نفوسهم في الانفعال الوحيد الذي يحرّكهم»[5].

غير أن الأمر يتعلق هنا قطعاً بقياس مضلّل. يجري الانشقاق الفكري والأخلاقي للشيوعية الفرنسية على صعيد سجلّ أعمق. ومهما يكن من أمر، فإنه يذكّرنا أكثر بالبابويّة المتطرفة، وهي إجمالاً رفض للمجتمع المدني المتمخّض عن الثورة، وهروب إلى رؤية ميتافيزيقية متعارضة بشدّة مع الرؤية التي ليست أقلّ منها مسكونية والخاصة بالمذهب الجمهوري الفرنسي، وذلك في تنافس مباشر معها. وهذا التشابه ليس طارئاً أو سطحيّاً، إنه يتضمّن التحويل نفسه خارج الحدود الجغرافية لقسط من الوفاء المذهبي، وهو يعكس الحاجة نفسها (المؤمّلة بعد ذلك كلّه) لتجاوز ضيق الإطار القومي للمذهب الجمهوري الفرنسي. ولا يعمل هذا الاغتراب الجغرافي للوفاء إلا على جعل اللّجوء إلى أيديولوجيا أخرى، أو، على نحو أدقّ، إلى اتجاه كوني مختلف عن الذي يدعو إليه أغلب الجمهوريين الفرنسيين المتشدّدين في المركزية الغاليّة أمراً حسّاساً.

---

(5) Mme De Staël, *Des circonstances actuelles*..., éd. L. Omacini, pp. 90 sq.

إن الرغبة في الثورة الاجتماعية الشاملة التي تقود إلى نبذ الإطار البرلماني، بشكل حصريّ، والذي اختار الانتهازيون، ثمّ الراديكاليون والاشتراكيون عدم اتباعه، تزعم جعل ثمن الشأن القومي بخساً: ولكننا نخشى أن يؤدي رفض إعلاء هذا الأخير، عبر جعل الأمة تمثلاً للحق والعدل العالمي، وهذا أحد أسس المذهب الجمهوري الفرنسي، إلى الاصطدام بخطرين متناقضين. إما أن نزعم، على غرار ما فعل البابويّون المتطرفون، من اليمين أو اليسار، اختيار مشروعية أسمى وخارجة عن الإطار القومي، وهذا أمر يندر إمكانه في الواقع، وإمّا أن نعود بمواربة منتظرة، أبدعَ سترنهل في تحليلها، على غرار «اليمين البروليتاري» عبر مسالك متنوعة، وبلباس علميّ مغالطيّ وقليل الأهمية، إلى النظريات المتقادمة والعنصرية حول الأمة. إذاً، يبدو بيّناً أن انقسامات الجمهوريين ومصالحاتهم لا تتمّ، في نهاية المطاف، حول المحتوى الواقعي للإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، وهي قابلة للتفاوض، بقدر ما تتمّ حول اختيارات من قبيل أيديولوجي، ويمكن أن نقول من قبيل روحيّ.

الشكل والمحتوى: الإمبيريقية والمثالية

أزعم إذاً، أن هذين الاتجاهين اللّذين ورثناهما عن الجمهورية الثالثة يُمثلان في استمراريتهما المدهشة استتباعاً ضروريّاً لظاهرة جديدة تماماً مفادها أنهما الولادة الحقيقية «للجمهورية الفرنسية» ونجاحها. إنّهما ظاهرة تاريخية فريدة من نوعها لجمهورية غير فدرالية وغير إقليمية انبجست في أكبر بلد من أوروبا، بلد كاثوليكي ظل طويلاً معقلاً لأروع الأنظمة الملكية المطلقة. ويمكن تعريف الانتهازية، شأنها شأن الراديكالية بعد ذلك، بالموقف السياسي الذي يفكّر في مشكل الغايات والوسائل على أسس جديدة مثالية، وفي الوقت نفسه، وضعية. إن أصحاب المذاهب والليبراليين لا يؤمنون لا

twitter @ baghdad_library

بالحرية التامة ولا بالمساواة العملية، إنهم كانوا غرباء عن الأخوّة غربة تامة. وعلى العكس من ذلك، جعل الانتهازيون، مثل جميع الجمهوريين، من مبادئ 1789 أساس مذهبهم. إن هدفهم التحسين المادي والمعنوي للطبقة الأكثر عدداً وفق الصياغة المقتبسة من كوندورسيه. لكن المميّز للجمهورية، إذ إنها نظام، ومن جهة أنها أصبحت واقعاً، هو اتّباعها، نوعاً ما، هذا الهدف لذاته، لأنّه لا يراد تحقيقه إلا بالإرادة والموافقة الواعية لهذا العدد الأكبر، أي الأغلبية. وليس من قبيل التخيّل أن يتوقّف اختيار الإجراء ـ وهذا بطبيعة الحال ما يميّز هؤلاء الجمهوريين عن جمهوريي التقليد التمرّديّ ـ على المبادئ نفسها، إذ إنه يجب صون الحرية والمساواة في بعدهما السياسي المخصوص. ولا يمكن للعمل، إذاً، أن يسبق الرأي إلا في حالات نادرة جدّاً. إنّ العمل لا يستطيع إلا الاستناد إلى الرأي[6]. والتمرّد والمباغتة ليسا شرعيين إلا قبل الجمهورية لا بعدها.

لا يمكن أن نفعل، إذاً، إلا ما هو في حدود الإمكان، ولا يمكن القيام به إلا شيئاً فشيئاً وفي أوانه. إن الاستباق بالحلم لا يجدي نفعاً. وفي المقابل يجب، من جهة، جعل المستحبّ ممكناً، وممكناً إلى أقصى ما نريد. ومن ثم تترابط النتائج في ما بينها كبناء

---

(6) انظر بالنسبة إلى فيري مثلاً: P. Robiquet, VI, p. 172 (discours du Havre du 14 octobre 1883)

«التقدّم [...] هو نموّ بطيء، إنه تطوّر، إنه ظاهرة إنماء اجتماعي، تحوّل يحدث، أوّلاً، في الأفكار وينحدر إلى السلوك ليمرّ، إثر ذلك، إلى القوانين» انظر كذلك المقاطع المتعلقة بـ «معدّل الرأي» مثلاً: Robiquet, VII, p. 9 (discours de Lyon du 9 août 1885)

«يتمثّل واجب رجل الحكومة ورسالته في البحث عن معدّل رأي البلاد واستخلاصه، وفي استشعار إرادات الاقتراع العام إجمالاً» أو أيضاً: «أنتم على علم بأنه، في مجتمع ما، لا تقبل إصلاحات تتجاوز متوسّط الآراء والأمزجة» (المصدر المذكور، ص 11). انظر أيضاً: Robiquet, VII, p. 121 sur l'opinion «reine du monde».

نظريّ في فكر قويّ البنية مثل فكر فيري. وبالتأكيد يجب على الجمهورية أن تكون حكومة قوية ونشيطة ودائمة. ويجب إذاً إيجاد الآليات الدستورية التي تمنح الحكومة الوسائل، ولهذا السبب أراد فيري الحفاظ على حقّ حلّ الحكومة ووقفَ بوضوح ضدّ «الحنين إلى المجلس الكنفونسيونالي» لدى العديد من الجمهوريين. وتعني «حكومة قوية» بطبيعة الحال حكومة يسندها الرأي بفضل أغلبيته البرلمانية والانتخابية، ومع ذلك تبقى محترمة لجميع الحريات ومعترفة بسيادة التمثيل القومي. وستحذّر، حكومة مثل هذه، من كلّ إجراء غير متبصّر قد يعرّض دون جدوى أغلبيتها لجميع الاستفزازات غير المجدية تجاه اليمين أو اليسار. وستعتني هذه الحكومة بإدماج الجماهير العريضة من «الديمقراطية الريفية»، على أفضل نحو، والتي شرعت الجمهورية، لأوّل مرّة في التاريخ، في كسبها إلى جانبها. هذا بالنسبة إلى الإمبيريقية، وهي إرادة الالتصاق دوماً بالممكن، وبما تتقبّله الأغلبية. لكن هذه الإمبيريقية جمهورية، أي تقوم على مبادئ لابدّ من المثابرة عليها، والعمل على انتصارها. وهذه الإمبيريقية وضعية، أي تنظيميّة تريد أن تكون خالقة للنظام المتولّد من التقدّم. وعلى هذا التنظيم بالنسبة إلى فيري والوضعيين أن يكون تنظيم المجتمع الصناعي، المتميّز بتطوّر التقنيات وتجمّع الرساميل والصناعات وبالنشاط الاقتصادي والديبلوماسي لأمة على صعيد عالمي، ولا مفرّ من ذلك. وسيجري تصويب ما اقترفته هذه الحركة التي لا تنعكس من مظالم وآلام للبروليتاريا عبر تنظيم قدرتهم على تكوين جمعيات وعلى المفاوضة، وذلك كلّه بفضل عمل السلطات العمومية.

بيد أن الوضعيّ المنطقيّ مع نفسه لا يعرف التقيّد بالنظام الزمني، وهو يعلم أن كلّ سلطة هي روحيّة. وكما سيقول فيري نفسه

twitter @ baghdad_library

بألفاظ قويّة سنة 1875 في *Clémente Amitié* ديانة «الموجود الأعظم» الذي هو الإنسانية أو على الأصحّ فكرتها، وهو يعلم أن هذا «الرأي المشترك» ببروزه يخلق المشروعية الوحيدة، والوحدة الفريدة للجسم الاجتماعي والسياسي، ولا يمكن له أن ينبثق إلا بتمكينه من الوسائل وبتحرير العقول من أغلال الماضي ومن المعتقدات الخرافية. وبالتأكيد إن فيري ليس مجدّداً أيضاً بخصوص هذه النقطة، فالديمقراطية والديموبيديا تَمَثَّلهما برودون، منذ أمد بعيد، وكذلك فعل الكَنْتيون الجددْ للأخلاق والجمهورية، وذلك من رونوفييه إلى بارني. لكن مع فيري جرى المرور إلى الأفعال، وهذا جوهر الأمر. وهنا يكمن جزء من السلطة الروحية، كما يكمن قسط آخر منها في الرأي والصحافة، وقسم آخر في البرلمان. ولابدّ من الإشارة بالخصوص إلى التكامل غير المفاجئ بين فيري وغامبيتا. إن كلاً منهما وضعي، ويبحث عن مشروعية الجمهورية في رأي سيكوّنه غامبيتا، ويخبر عنه بواسطة الصحافة والكلام البرّاق. وأمّا فيري فسيكوّنه بواسطة الكتاب والمدرسة والكلام الكثيف ذي البناء القويّ. لقد فكّرا معاً في علاقات المبنى مع المعنى، والغايات مع الوسائل، وكانا يقولان الشيء نفسه. لقد كانا يردّان السياسة، في نهاية الأمر ووفق مستويات متفاوتة، إلى بيداغوجيا مستمرّة. وهذه واحدة من أجمل التعريفات التي يمكن إسنادها إلى السياسة.

لا شكّ في أنّه من الضروري فتح قوس منهجي بخصوص هذه النقطة. لقد عبّرت الأيديولوجيا، التي أنا في صدد تقصّي أثرها، عن نفسها، دوماً، ومنذ ظهورها مع الأنوار، بواسطة الكلام والخطاب المتعقّل والكتاب. ومن ثم نرى كم هي مرتبطة، منذ البداية، بثقافة. إلا أنه يجب تمييز الأشكال الخصوصيّة التي تتبنّاها وفق الظروف. ويجب أن ندرس، من وجهة نظر المسلّمات الثقافية، الخطابات

الجمهورية ـ المنطوق منها والمكتوب ـ المتعلّقة بالحقبة الثورية وبالقرن التاسع عشر: لأنني لا أعرف أيّ كتابة تأليفية حول الموضوع[7]. لكن يبدو لي أنّ الجمهورية الثالثة ترسم عدّة تحوّلات في هذا الميدان، إذ خرج الخطاب لأوّل مرّة من الدائرة الضيقة التي كان محصوراً فيها، إلى ذلك الحين، وذلك بفضل حرية الاجتماع والكلام والصحافة التي كادت تتحقّق جملة. ونعلم أن غامبيتا، وكليمنصو، وأحياناً فيري، قد حرّكوا الجماهير. ويبدو لي من الضروري دراسة تصرّفاتهم. ومن جهتي، أنا مندهش للنزعة الكلاسيكية القصوى في خطابتهم. وأقصد، من هذه النقطة، «أن المعنى يجرّ وراءه المبنى» إذ يتعلق الأمر دوماً بإثبات شيء وبقوله للإقناع وليس للغلبة.

إن العاطفة، وحتّى الحماسة المفرطة، لدى غامبيتا لا تأتيان، دوماً، إلا عقب الاقتناع العقلي. وبتعبير آخر، إن لم يترك لهيب الفعل لهؤلاء الرجال وقتاً أو مذاقاً لكتابة مؤلفات نظرية، بشكل أكثر أكاديمية، فإن فكرهم لا يقلّ هيكلة عن الأكاديميين. وكلّ خطاب هو في ذاته تأكيد لذلك بل، وأكثر من ذلك أيضاً، قراءة مستمرّة لهم. وتنكشف المسلّمات النظرية لتوقّعات المستمع اليقظ، في الصياغات المفكّر فيها والمعدّة بعناية (والدليل تحمله المسودّات)، والجديرة بحظوة في الوعي التاريخي الفرنسي. وعند انبساطها، في ترتيب منطقي، وغير متسلسل تاريخياً، تترك مجالاً لصلابة الفكر حتى تتجلّى تجلّياً محكماً. وبالتأكيد، لقد عبّرت

(7) مما يرثى له أن العدد الجديد من مجلة *Revue d'histoire littéraire de la France*، المخصص للخطابة في القرن التاسع عشر (1981)، لا يذكر ولو كلمة عن الخطابات السياسية. لكن نشير إلى البحث الممتاز في: Reinach, «Gambetta orateur», dans son édition des *Discours*, XI, pp. 299-318.

twitter @ baghdad_library

الأيديولوجيا الجمهورية عن نفسها، طوال تاريخها، في كتب عليمة مدبّرة، وسنشهد، مع فتح الجامعة في أثناء العقد العاشر من القرن التاسع عشر، ازدهاراً جديداً لهذا النوع. وقد يكون من الإجحاف عدم اعتبار أمثال غامبيتا وفيري في عداد المنظرين الأعمق بتعلّة أنهم لا يتعدّون كونهم خطباء، وفي أغلب الأوقات خطباء اجتماعات عمومية. ومثلما هو الشأن في أثينا، أثناء القرن الرابع قبل الميلاد، أو روما القرن الأول قبل الميلاد، يجب البحث عن أفضل ما في الفلسفة السياسية لذلك الوقت ربما لدى خطباء هذه الطبقة. ونرى النتائج التي يجب استخلاصها بشأن صنف ثقافتهم وثقافة جمهورهم. ولهذا الاعتبار، يجب بالخصوص، أن نحلّل من كثب، دلالة مفهوم العلم ورنينه في فكر غامبيتا وفيري. لقد دافع غامبيتا باسم العلم عن الانتهازية، هذا المنهج الذي يتعلّق بسلسلة المسائل وتبيّن المشكلات (لا مشكل واحد) وعدم التصرف إلا بعد نضوج تفكير مؤسّس على تحليل إمبيريقي للظروف الفعلية لتطبيق الإصلاحات المزمعة على الوقائع والرأي. وقد استشهد فيري بذلك ليبرّر الانبساط، في الوقت، عندما تسمح الظروف التقنية والاقتصادية لـ «فهرس مواد معجم سياسي للقرن العشرين والقرن الحادي والعشرين»، وهو في نظره البرنامج «الراديكالي» لسنة 1883[8]. وتعني الوضعية، من جهة أخرى، بالنسبة إلى غامبيتا، تأكيد «النسبي»، أي رفض الميتافيزيقيات، وذلك ضدّ الكنيسة بالتأكيد، وضدّ النظريات المغرقة في التجريد أيضاً.

وباختصار، إن العلم، علم ما هو متعيّن، يأخذ بعين الاعتبار الواقعي، وخصوصاً ثقل التاريخ، في التنظيم الاجتماعي وفي

---

(8) Robiquet, VI, p. 173 (Discours du Havre).

المؤسسات. لكن، وكما هو مرتقب، تكتسي الكلمة، أيضاً، بالنسبة إلى وضعيين علنيّين، قيمة هي أكثر إثارة للاهتمام. والسوسيولوجيا، بالنسبة إلى غامبيتا، هي بالتأكيد، علم العلوم، لكن عليها أن تكون في خدمة الفرد لتطوّر قدراته تطويراً كاملاً. ومن دون شكّ، ليس هذا كونتية أورثوذوكسية، وإنّ استمرارية المثالية القانونية التقليدية للجمهوريين الفرنسيين، بالنسبة إليه، تسترعي الانتباه. ثمّة جزئية، ذكرناها سابقاً، وهي بليغة ومؤثّرة، وتتمثل في ذكره لجملة سبق أن صرّح بها جان ماسيه نفسه عندما قال بخفّة إنّ التربية قادرة على أن تكون «ترياق الانتخاب العام»، ولغامبيتا هذه العبارات الرائعة: «الانتخاب العام حقّ قبل أن يكون الممارسة القانونية والمنتظمة للعقل المثقف لا يجب أن نترك، ولو للحظة، القول بأنّ مبدأه أو قيمته يمكن أن يتوقفا على الحالة الذهنية لشعب بأكمله، لأنّه لا أحد يمتلك القدرة على قياسها»(9). ويمكن للانتهازية أن تستدعي العلم كمنهج وكوسيلة لتربية ملكة الحكم والتنظيم، ومع ذلك، فهي ترسم الحدود.

ونرى أن الانتهازية الحقيقية هي شيء آخر يختلف تماماً عن الصورة الباهتة التي رسمها الخلف، الذين استحقّوا مهاجمة كليمنصو لهم، وهي تفترض، على العكس من ذلك، نظراً عقلياً حول العلم والعمل وحول الحكم في الجمهورية من حيث شروطه وحدوده. إن اشتغلت الانتهازية، مع ذلك، غالباً، بألفاظ برلمانية، أي داخل لغة مشفّرة ومخصّصة لمن خبرها، فإنها لن تجد، في نهاية المطاف، تبريرها وحدودها إلا في الرأي بواسطة النضال والقرار الانتخابيين،

(9) Reinach, IX, p. 200 (Discours au congrès de la ligue de l'enseignement du 21 avril 1881).

twitter @ baghdad_library

وخصوصاً، بواسطة المدرسة والتعليم. ولهذا فإنها حقاً أيديولوجيا، وليست فقط مزاجاً أو ممارسة.

والحالة هذه، يمكن قول الشيء نفسه عن الراديكالية، وذلك بضرب من الانزلاق الخارق للعادة على الصعيد الدلالي والسياسي الجاري، في أثناء عشرين سنة. وهنالك دراسات حديثة انكبّت، بتنوع، على تاريخ الحزب والمذهب، تلغي جدوى التبسّط في التحليل[10]. ويجب، فضلاً عن ذلك، تجنّب سوء فهم إستوريوغرافيا سمجة ومتحيّزة.

لقد كان الذين يكوّنون الجناح اليساري المتشدّد من الحزب الجمهوريّ، في نهاية الإمبراطورية يدّعون الراديكاليّة، ولا يخلو ذلك الادّعاء من تلبيسات خفيّة لدى الآخرين الذين خدعوا ذوي الأذهان الثاقبة: والمقصود بذلك، مثلاً، جول سيمون، سنة 1868 في كتابه **السياسة الراديكالية** (*La politique radical*). ورغم ذلك كلّه ستعني كلمة راديكالي أيضاً لمدّة طويلة، أقصى اليسار بالرغم من وجود أحزاب اشتراكية. ولم يتغيّر معنى التسمية إلا أثناء السنوات التي أعقبت بولانجيه، بين سنة 1890 وسنة 1901، وذلك على صعيد سياسي دقيق. وقد كان الراديكاليون الاشتراكيون والمجموعات الراديكالية يتعارضون، دوماً وإلى حدود هذه الفترة، مع الانتهازيين، لكن بالطبع، غالباً ما كانوا يساندونهم في البرلمان. لقد أدى إعداد انتخابات سنة 1902، وفق مراحل، إلى إنشاء مهيب لـ «حزب» عريض، وهو، من وجوه عديدة، حزب الجماهير والمناضلين،

---

(10) انظر: Cl. Nicolet, *Le radicalisme*; J. Kayser, *Les grandes Batailles du radicalisme 1820-1901* (Paris: [s. n.], 1962); J.-Th. Nordmann, *Histoire des radicaux 1820 - 1973* (Paris: [s. n.], 1974); S. Berstein, *Histoire du parti radical, I, La recherche de page d'or, 1919-1926* (Paris: [s. n.], 1980).

وكان بذلك مختلفاً عن الأحزاب البرلمانية للوسط أو اليمين. إنّه حزب مجالس، خاصة، وإن التحليل الحدسي الذي قام به هاليفي وآلان، حول هذه النقطة، في منتهى الصحّة. ويمثل هذا الحزب سنة 1902، وخاصة سنة 1906، أقوى أقلية من الناخبين الجمهوريين، وتحصّل تقريباً على الأغلبية المطلقة من المقاعد.

لكن يمكننا، من هذا النجاح، استخلاص نتيجتين مترابطتين رغم تناقضهما: فمن جهة، كان ما يسمّى حزباً راديكالياً يتّجه نحو الكفّ عن أن يكون حزباً ليصبح «كلّ الديمقراطية الفرنسية» كما يقول بورجوا برضى وباريس (Barrès) باستياء. ولا يفوتنا القول إن هذه الكتلة بالتأكيد جمهورية ـ سنرى أنّ المصير قد حدّد في ذلك التاريخ، وهذا يعني أنّ الكتلة مرتبطة بنظام مجلس تأسيسيّ موجود في الواقع ولائكية، وجاهزة للمضيّ نحو الانفصال. لكن، من جهة ثانية، إن كانت كتلة الناخبين لاتزال مثل كتلة المناضلين حسّاسة للتقسيم الكبير بين يسار ويمين، أي بين جمهوريين وغير جمهوريين، فإن الأطر البرلمانية كانت مقسّمة عمليّاً على مستوى التكتيك (لمساندة مثل هذه الحكومة أو المشاركة فيها)، وهي مقسّمة، كذلك، وهذا أمر معروف جداً في ما يتعلق بالتحالف مع اليمين أو مع الاشتراكيين، وحول محتوى الإصلاحات المزمع القيام بها أو رفضها[11]. إنه من الهيّن تقديم تفسيرات مختزلة لهذا الوضع المتناقض، فهل الحزب الراديكالي هو حزب «الطبقات المتوسّطة»؟ ـ هذا من تحصيل الحاصل[12]. هل الراديكالية الجمهورية و«المتقدّمة»

(11) انظر: Ch. Seignobos, *L'évolution de la troisième république (1875-1914)*, pp. 168-192; Kayser, pp. 206-227.

(12) انظر كذلك: S. Berstein, Ibid., pp. 259 sqq., «Sociologie du radicalisme».

twitter @ baghdad_library

على المستوى الفلسفي (تلهمُ الماسونيّة وملهمة لها) والسياسي، ولكنها «رجعية» في المسائل الاقتصادية والاجتماعية، والتي هي بطبيعة الحال «الوحيدة المهمة»؟ غالباً ما كانت تتمّ محاكمة الرجال ونواياهم، وليس من دون ظاهر حجّة، وذلك من اليمين كما من اليسار، من جهة جوريس والاشتراكيين ومعهم بلوم كما من جهة تارديو. وكان الراديكاليون نوعاً ما مباشرين للحكم منذ سنة 1902، وإلى حدود سنة 1940، مع بعض الانقطاعات النادرة بين سنة 1919 وسنة 1924، ثمّ بين سنة 1932 وسنة 1936، وصحيح جداً أنهم استنفدوا قسطهم من فساد النظام، ومن أزماته، وأن فريقاً منهم كانت له روابط حقّاً عضوية مع عدّة مصالح اقتصادية كبرى. وأكيد أيضاً، مثلما انكشف في حزيران/ يونيو سنة 1940، أنّ الكثير من ارتباط اطاراتهم البرلمانيّة بالنظام كان ارتباطاً لفظيّاً أكثر منه ارتباطاً حقيقيّاً[13]. هل يجب، أيضاً، القيام بتحليلات دقيقة جداً لبيان ما إذا كان ممكناً ملاحظة علامات التعفّن لديهم أكثر مما كانت لدى الاشتراكيين. إن المشكل، بالنسبة إلينا، ليس في التطبيق، بل هو في مدلول الموقف الأيديولوجي الذي مازال يتعلّق، أيضاً، حتى إبّان انتخابات سنة 1936 بأغلبية عظمى من ناخبي «اليسار» إزاء أحزاب تلقّب نفسها بـ «الثورية»، وذلك مثل S.F.I.O وP.C.F. وبديهي، مع ذلك، أنّ راديكاليي تلك الحقبة وما ضمّوا من المخلصين، ومن الأكثر «يسارية»، ومن الأكثر موهبة ـ مثل «الشبان الأتراك» (Jeunes-Turcs)، آنذاك، وهي أساس المذهب المنديسي [نسبة إلى منديس

(13) انظر، حول التاريخ المعاصر تماماً للحزب الراديكالي، كتاب: D. Bardonnet, *Evolution de la structure du Parti radical* (Paris: [s. n.], 1960), الذي يحلّ محلّ المقاربات اللامعة والقابلة للتنازع في: A. Gourdon, «Le parti radical,» dans: *Partis politiques et classes sociates, cahier de la fondation nationale des sciences politiques* (1955), pp. 219-239.

فرانس] للجمهوريّة الرابعة[14] - قد عثروا من جديد، في نقاشاتهم الصعبة مع الأحزاب الماركسية، على الانقطاع نفسه، وفضلاً عن ذلك، على التقارب الأيديولوجي نفسه مثل أكبر الانتهازيين لسنة 1880. صحيح أن الجميع، وحتّى النزّاعين إلى الاقتصادويّة، (وبعضهم مثلاً كينزيين سنة 1938 مثل منديس فرانس الذي قبل «روزفلتية» الاشتراكي جورج بوريس[15] (Georges Boris)) كانوا يرفضون الاعتقاد في نظرية الأولوية التفسيرية للاقتصاد[16]. ولذلك كانوا يعلّقون أهمية كبرى على العامل السياسي، وخاصة على المعركة اللائكية. وفي بيان الاتحاد سنة 1924 مازالت المدرسة (في شكل **المدرسة الوحيدة** التي أشاد بها هيريو) تمارس دوراً حاسماً: لكن هل علينا أن ننسى (مثلما جرى حديثاً)[17] الإشارة إلى «تصريح الأساقفة» المشهور لسنة 1925، والذي كان يبيّن أن القضيّة لم يجرِ

(14) انظر: A. Werth, «Le mouvement «Jeunes-Turcs», phénomène radical d'entre les deux guerres,» *Cahiers de la république*, vol. 2 (1956), pp. 100-105.

(15) انظر: G. Boris, *La révolution Roosevelt* (Paris: [s. n.], 1933), pp. 191-203.

هذه النزعة الروزفلتية نعتها جوزيف كايو (Joseph Caillaux) «rooseveltisme pour Lilliput» بمجلس الشيوخ أثناء سقوط وزارة بلوم الثاني.

(16) ومع ذلك يريد منديس فرانس أن يوجّه إلي التدقيق التالي في رسالة شخصية يوم 4 كانون الأول/ ديسمبر 1981: «في أحد مقاطع كتابك، أشير إلى ردّة فعل على أيّ حال، أنا لا أؤمن، مثلما تكتبون، بنظرية «الأولوية التفسيرية للاقتصاد». وحول هذه النقطة، أنتم تنسبون إلي موقفاً فيه شيء من الإجحاف. كنت أعلّق، منذ الفترة السابقة للحرب، من دون ريب، أهمية كبرى على البنيات والحياة الاقتصادية والاجتماعية لمثل بلادنا، ولكنني لم أذهب إلى حدّ اعتبار أن الاقتصاد هو المهيمن والمتحكّم في كلّ شيء، حصرياً، في نهاية المطاف. وتوجّهي الشخصي والفائدة التي أربطها بعدّة شؤون جماعية هما اللذان قاداني، بالطبع، إلى منح أولويّة إلى المسائل الاقتصادية والمالية».

(17) تلك هي حال: Berstein, *Histoire du parti radical, I, La recherche de page d'or, 1919-1926*, pp. 165 sqq.

twitter @ baghdad_library

الاتفاق حولها، وأنّ المعركة اللائكية لم تكسب حقّاً؟ وهل علينا أن ننسى أن «الدفاع عن النظام» تصدّر سنة 1936 الأولوية على المشاكل الاجتماعية، أو أن ذلك ما كان يجب أن يجري لو توفّر الوضوح[18]؟ وبعبارات أخرى، لقد كان الراديكاليون (وهم في هذه النقطة أكثر واقعية ونباهة من «علماء» الماركسية) ينبّهون إلى أنّ المعركة الأيديولوجية والسياسية من أجل إرساء الجمهورية لم تكسب دوماً، وذلك مادام جزء مهم، من الرأي، والمدرسة، وإطارات الدولة، في حالة شقاق أخلاقي ومعاد في الواقع للنظام.

لعلّ الديمقراطية الصورية غير كافية، وهي ليست أقلّ ضرورة. وما لم تقبل بالإجماع، قاعدة للتعامل، «مستبطنة» وفق تصوّر بويسّون[19]، فإن أقلّ تهوّر شفهي، أو في البرمجة، يمكن أن يعرّضها للخطر. وبما أن الديمقراطية تمثّل، مع ذلك، الشرط ذاته لكل تقدّم مقبلٍ حيث أن المبدأ مقبول بطبيعة الحال، ومأمول، ويعني هذا ضرورة إيجاد نقطة التوازن بين المأمول والممكن، وبين الرأي والفعل، باعتبار حالة الرأي الفعلية. ومن ثم تتّضح الضرورة المضاعفة للمثالية (بما أنه لابدّ من البدء بفعل سياسي وأيديولوجي، وهذا أكثر ضرورة أيضاً على مستوى المدرسة منه على مستوى جماعة الناخبين) والإمبيريقية لأننا لا نطعن في أيّ مذهب اقتصادي

(18) انظر: F. Goguel, *La politique des partis sous la IIIe république*, p. 229.

(19) بالنسبة إلى بويسّون انظر مثلاً: «Le devoir présent de la jeunesse,» dans: E. Boutroux, éd., *La morale sociale* (Paris: [s. n.], 1899), p. 241:

«شرطان ضروريان لإنشاء جمهورية، أحدهما سهل: إعطاؤها دستوراً جمهورياً، والآخر صعب ويتمثّل في إعطائها شعباً من الجمهوريين» انظر له أيضاً: Buisson, *Libre pensée et protestantisme libéral* (réponse à une enquête du protestant) (Paris: [s. n.], 1903), p. 43.

واجتماعي مهما كان تقدّمه، لكن نترقب منه أن يظهر نفسه قابلاً للتطبيق، ولعلّ الأهمّ من ذلك أن يكون مقبولاً. ويمكن، خلف كلّ واحدة من هذه المقترحات، ذكر عدد هائل من النصوص التي تثبت أنّ الراديكاليين كانوا يطرحون المشاكل بهذه العبارات[20]. أن تكون الحلول التي قدّموها سيّئة فهذا أمر آخر. أولوية السياسة، واستمرار الصراع الجمهوري، والأهمية الجوهرية والحاضرة دوماً للائكية داخل الدولة، ولأجل المدرسة، ونزعة الإصلاح المتدرّج المواجه لنزعة ثورية كلامية أو فعليّة: من المؤكّد أنّ كلّ هذه الخاصيات لراديكالية الفترة الممتدّة بين سنة 1924 وسنة 1938 كانت تجد أصلها في انقطاعات الفترة الفاصلة بين سنة 1880 وسنة 1900. وإنّني، متأكّد، إضافة إلى ذلك، من ارتباطها الجوهريّ بطبيعة المشروع الجمهوري ذاته، منذ بداياته. هذا إجمالاً ما كان سارّو يذكّر به الاشتراكيين سنة 1928 مضيفاً بمكر، إمكان الكشف، أو على أيّ حال، توقّع تطوّر مماثل بالنسبة إلى الاشتراكيين لطبيعة اختيارهم الجمهوري ذاته. وكان بإمكان ليون بلوم أن يجيب، في نصّ كرّر فيه تمييزه الشهير بين الاستيلاء على السلطة وممارستها، بأن الاشتراكية حتى بعد قطيعة تور بقيت ثورية بشكل أساسي، وكان يعتقد أنه يتهم، بذلك، الرأسمالية. ولم يقنع بذلك الشيوعيين على يساره، ولا الاشتراكيين الجدد على يمينه، والذين يلقون بكل ما كان جمهوريّاً في الاشتراكيّة، أي الحرية السياسية[21]، وذلك باسم ثورة تكنوقراطية.

---

(20) إنّ أفضل وثيقتين حول الحزب الراديكالي، إلى حدود 1914، هما، أوّلاً، المختارات الموضوعيّة لـ A. Charpentier, *Le parti radical et radical-socialiste à travers ses congrés* (Paris: [s. n.], 1913),

وتعليق الأستاذ: F. Buisson sur le programme de 1907, *La politique radicate* (Paris: [s. n.], 1908).

(21) انظر: Léon Blum, *Radicalisme et socialisme* (à propos d'un entretien =

twitter @ baghdad_library

لكن من يستطيع أن يثبت أن ممارسته للسلطة، بين سنة 1936 وسنة 1938، مثل ممارسة الاشتراكية لها بعد ذلك، كانت شيئاً آخر سوى ممارسة إصلاحية؟ أمّا بالنسبة إلى واقعات التاريخ، فهي تبرهن على أنّ المسائل التي ترسّخت فيها أقدار اليسار، وواصلت التعثّر فيها إلى أيامنا هذه، ليست مسائل اقتصادية واجتماعية، بل هي مشاكل سياسية وفي مقدّمتها، بين سنة 1933 وسنة 1945، مشاكل ديبلوماسية وعسكرية، وفي ما بعد، تلك المشاكل المتعلّقة بإزالة الاستعمار ثم بالمؤسسات. وهي إثر ذلك أيضاً (وهو ما يمكن أن يظهر في أعين الملاحظين السطحيّين بمثابة منتهى الحداثة) مشاكل تسمّى ثقافية أو أيديولوجية، وهي ليست سوى التخثّر الحالي للتساؤلات الجوهرية حول التقدّم ودور الأفكار، وحول ما كان الوضعيون يسمّونه «الروحي»، وقد كانت الميدان المبجّل الذي أرادت الجمهورية الفرنسية أن تنبني عليه، وفي ذلك تكمن عظمتها. ولو فكّرنا في ذلك، منذ الأنوار والثورة الفرنسية، لوجدنا أن كلّ الفكر السياسي الجمهوري يتحرّك، انطلاقاً من مقدّمات متماثلة، بين خطرين متناقضين هما المثالية والإمبيريقية. وبالفعل، إن مثالية معلمنة تعطي للعقل (للتفكير النظري ذي الأصل الإنساني المحض) الأولوية المطلقة والحقّ الأسمى على جميع الأنشطة الإنسانية الأخرى، بما في ذلك الأخلاق والسياسة يمكن أن تفضي إلى «هذيان هندسي»، وكذلك أيضاً، إلى نوع من الاستسلام الجديد أمام النظام القائم بذريعة المذهب الإمبيريقي. إن مشاريع التقطيع الإداري الهندسي للإقليم سنة 1790 **والمؤسسات الجمهورية** لسان جوست تكفي مثالاً طيباً عن الخطر الأوّل، تماماً مثل عدّة أشكال يوتوبية ووثوقية

accordé par Sarraut à la *Revue de Paris*), *Le populaire*, 31 janvier, 1er, 3, 4, 5, 6 = février 1927: *Oeuvres de Léon Blum*, III (Paris: [s. n.], 1972), pp. 440-450.

للاشتراكية، سواء أكانت ماركسية أم غير ماركسيّة[22]. وبأكثر دقّة، ينبع مبدأ وحدة الجمهورية وعدم تجزّئها (مع أنه الأساس العينيّ لقانوننا العام) في الأصل من الفكر نفسه. إن هذا الشكل المعيّن من الكونتية هو، أيضاً، طبيعيّ. ويجنح العقل الناظم إلى استلزام الشكل الرياضي أو الهندسي، وفراش بروكوست (Procuste) خطير جداً على قساوات الواقع بحيث نخشى كثيراً «إيجازه». بيد أن الخطر الثاني يتعلق، عكسياً، بانتهازية أسيء فهمها لأنّ العلم الذي يجب أن يقوم مقام الأساس لكلّ إنتاج إنساني يرتكز أيضاً على التجربة. إلا أنّ التجربة، بمعنى ما، هي ثَأرُ الواقع لنفسه. ويمكن للإمبيريقية كموقف علمي أن تزيغ بسهولة وتقود إلى «الواقعية»، لا بل إلى الريبيّة أو الكلبية. ويمكن بالفعل باسم الواقعية، مثلما يبتغي التقليديون، الاستسلام أمام ممانعات النظام القائم. وليس التناقض بين الموقفين سوى مظهر وهو ليس صادراً إلا عن تأويل خاطئ للفلسفة الواقعية. والهذيان الهندسي الذي يقود، في النهاية، إلى الرعب أو إلى الفالنستار ـ ينسى، ببساطة، أنه لا يمكن للعقل ادعاء تنظيم العالم إلا إذا ما جرى قبوله بحرية لأن العقل ليس عقلاً إلا بفضل الحرية وفي سبيلها. ومن ثمّ لا يمكن لأيّ نظام، بل يجب عليه، مهما كان معقولاً ومأمولاً، أن لا يُفرض، بل يجب أن يُقبل، ويُطلب وفق إجراءات لا تترك أيّ مجال للالتباس. ولا يمكن، إذاً، للنظام (الجمهوري) العقلي أن يتحقّق إلا بمقدار ما سيقنع. ولأنّه عقليّ لن يُقنع إلا عندما تكون الحرية أساس عرضه، والتعبير عنه، والدفاع عنه ومصارعته. ويمكن، عند الاقتضاء، الاستفادة مرّة من مفاجآت التاريخ، لكن هذا الحدث الذي أفرز سنة 1789 الشروط الضرورية

---

(22) انظر: P. Bastid, *Sieyès et sa pensée* (Paris: [s. n.], 1939) (Genève: Slatkine Reprints, 1978), pp. 387 sqq.

twitter @ baghdad_library

لنظام العقل لا يمكن إعادة نشره وفق الأشكال نفسها من دون أن ينفي نفسه. إذ لا ثورة ضدّ الجمهورية.

وعكسياً، إنّ عدم وجوب فرض النظام العقلي بواسطة الحيلة، أو القوّة، وعدم قدرته على ذلك، لا يقود إلى المجاملة والفعل دون قيد، وهما نعتان خاطئان ينسبان إلى الانتهازيّين. ولا يمتلك الواقع الذي يعترف به المذهب الإمبيريقي، أي **سلطة** طبيعيّة في مواجهة العقل. ووجود الواقع ليس تبريره. إنه يفرض احتياطات من نوع تكتيكي يجب معرفته وإعادة معرفته لأجل مواجهته، لكن هذه الواقعية الضرورية لرجل الدولة الجمهوري ليست متناقضة مع المثالية الجوهرية للأيديولوجيا الجمهورية. ذلك لأن الواقع الاجتماعي ليس، كما رأينا، في نهاية المطاف، سوى نتيجة معدّل **آراء**. إن الاقتصاد أو المؤسسات، وإن خضعت إلى القوانين الخاصة بتطورها، ليست **خارج قدرة** آراء الناس مهما كان نصيب الطبيعة أو المادة (بالنسبة إلى الاقتصاد) في وجودهما. وليس هذا الأخير، في المحصّلة، سوى كلام هو بدوره ناتج من اتفاق واعٍ أو غير واعٍ للأفراد الفاعلين فيه. ومنذ ذلك الحين، لا تعني المثالية الجمهورية شيئاً غير ما يلي: تتجسّد المؤسسات وتشتغل في الرأي، وبواسطته، ويشمل ذلك الاقتصاد.

إذاً بالرأي، وفي الرأي يمكن، بل يجب علينا، تغييرهما [الاقتصاد والمؤسسات] أو مصارعتهما أو إرساؤهما. ويتمثل المذهب الانتهازي والمذهب الراديكالي، في أفضل مبادئهما، ببساطة، في هذا الوعي بقوّة الرأي في نهاية المطاف وبضرورة خوض المعركة على ساحة الرأي في نهاية المطاف أيضاً.

لكن، كما أنّ العقلانية المُنظّمة لتبقى جمهورية، **إثر** الجمهورية، ومخافة أن تقضي على ذاتها، يجب أن تمتنع عن كلّ

لجوء إلى الإرغام، حتى الأيديولوجي منه، بل، وخاصة ذلك الأخير، فإنّ الإمبيريقية الانتهازية لا تعتزم أن تجعل من الاحترام الأعمى للواقع، ومن اللجوء إلى جزاء الرأي فقط، حجّة لصالح عدم الفعل، لأن الإمبيريقية، في هذه الحالة، سوف تكفّ عن أن تكون جمهوريّة. ولو كانت الجمهورية حقّاً «المبنى الذي يجرّ وراءه المعنى»، لوجب أن تفضي كلّ نتائج المبنى المكتمل، في النهاية، إلى تغيير الجوهر. وستفضي إلى ذلك، بفرض أنواع العلم الجديد في وعي كلّ مواطن والتأثير فيه مثلما كان يفعل الإيمان الذي حلّت محلّه. لكنّ العلم نفسه لا يفي بكامل الغرض. لقد استطاعت الوضعية مدّنا بتعزيز مفهومي قويّ، وساهمت في كنس «الميتافيزيقا» ومدّنا برؤية شاملة عن الفعل الاجتماعي الذي به تنخرط مناداة العالم، والصناعي، والمهندس، والمدرّس، في رسم منظوريّ. ورغم ذلك فالعلم لا يفضي، مثلما أمكن لبعضهم أن يعتقد، إلى تعطيل الحقّ الشخصي، ورفض المثالية. لقد أحسّ بذلك غامبيتا وفيري تمام الإحساس، مع اختلاف في التعبير والمزاج. معنى ذلك أن الأسئلة المطروحة، والأجوبة المقترحة، أثناء سنة 1789 وسنة 1793، حول طبيعة المجتمعات الإنسانية، وغاياتها، ومصيرها، ولا يمكن بتاتاً اعتبارها متجاوزة[23].

الإرث والوساوس: العودة إلى النظام الملكي والقيصرية الاستفتائية

وفي الختام، لننكبّ على تلخيص المعطيات الجديدة التي أضافتها الجمهورية الثالثة بتجاربها المتعدّدة إلى التقليد الجمهوريّ. وإنّ بعضها متأتٍ من التجذّر الدستوريّ. أوّلاً، انتهت الجمهورية إلى

(23) انظر الفصل التاسع والفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

twitter @ baghdad_library

التجسّد في **نظام** لا يمكن نعته بالبرلماني إلا باحتراز. ولا يمكن أن نسند إلى هذه الكلمة المعنى الكلاسيكي الذي كان لها، في بداية القرن التاسع عشر، عندما كانت تفترض توازناً وتعاوناً بين حكم ملكيّ ومجالس تمثيلية. ولقد اتجهت البرلمانية، على الطريقة الفرنسية، على العكس من ذلك، وبشكل مبكّر، نحو ما هو، بالأحرى، نظام مجلس رغم المحاولة التأويلية المعكوسة لميركين غيتزيفيتش[24]. بيد أنّ نظاماً كهذا قد انتصر، في نهاية الأمر، في ظلّ الجمهورية الثالثة، وتواصل، إلى حدود سنة 1958 رغم الهجمات التي تعرض لها والتغييرات التي طرأت عليه.

إن جمهورية السيادة البرلمانية، هذه، مهما اعترض عليها الخصوم، مثل الأتباع أنفسهم، كانت أيضاً جمهورية لائكية ومعادية للإكليروس: لقد حسم التاريخ الإيقاع القسري، نوعاً ما، لهذا المصير الذي كان من طبائع الأمور. وقد كانت اللائكية (التي ليست بطبيعة الحال النزعة الإقصائية) القاسم المشترك، وربّما الأوكد، لروح الجمهورية الثالثة. يضاف إلى ذلك لزوماً، أنها أيضاً جمهورية معلّمين وأساتذة بما أن التعليم كان الرهان الرئيس للائكية. ثمّة أيضاً ما تفرضه طبائع الأمور، ويتجاوز الرهان الانتخابي تجاوزاً واسعاً، ويتعلّق بتأسيس سلطة روحية جديدة قائمة بقوّة على العلم، وموجّهة إلى تأكيد الوحدة العميقة للجسم الاجتماعي. ذلك إلى حدّ أنّ الجمهورية ما كانت توجب، فقط في اللائكية ضرورة حياد المجتمع المدني واستقلاليته: لقد كانت في حاجة إلى أيديولوجيا بديلة وأخلاق، وتقريباً إلى ديانة. ذلك ما كانت تشعر به أفضل العقول وتحاول، بنوع ما من المسرّة، أن تنجزه.

لقد كانت هذه الجمهورية أيضاً قومية. قد يفاجئنا هذا الإثبات

(24) [ص 418].

بقدر ما ستصبح النزعة القومية منذ بولانجيه إحدى نقاط حشد خصومه القدامى، ومن اليمين، وكذلك، بقدر ما ستحمله النزعة المعادية للتسلط الحربي، والمذهب الأممي الماركسي، من قطيعات عميقة، في صفوف الاشتراكيين، أوّلاً، ثمّ الشيوعيين، في هذه النقطة مرات عديدة. لكن بإيجاز يفوق تصوّرنا: جرى استيعاب «الاشتراكية» استيعاباً تامّاً من قبل النزعة الوطنية، منذ سنة 1914، والشيوعية بداية من سنة 1936، وخاصة سنة 1941، لأسباب، هي من دون شكّ، عرضية، ولكنها تتطابق، في هذه النقطة، مع تقليد وطيد. وكانت هذه النزعة القومية، لدى أغلب الجمهوريين، سلميّة، غير أنها أفضت، بدورها، إلى حماس فرنسا ذات النزعة التنبّؤية والمسيحية. لذلك فإن الجمهورية التي نشأت من معارضة الإمبراطورية، وحملاتها ما وراء البحار، كانت أيضاً جمهورية إمبراطورية وكولونيالية. وربما كان ذلك، رغم أنفها، بمعنى أن السياسة الكولونيالية كانت تفلت غالباً من رأي الجماهير العميقة، وأن جزءاً مهماً من الجمهوريين (من «الراديكاليين» مثل كليمنصو سنة 1884 إلى الشيوعيين) كانوا دوماً معارضين لذلك. غير أن جمهوريين آخرين، موثوق بهم، من الانتهازيين أوّلاً (مع فيري) وسيصبحون، عمّا قريب، راديكاليين، وحتّى اشتراكيين. وسيكونون، بعد ذلك، المنظّرين والأتباع لهذه السياسة الكولونيالية دون نوايا سيّئة. ولم تصبح المسألة الكولونيالية، حقّاً، في صلب الصراعات السياسية ولن تحدّد، على الأقل، نهاية نظام، إلا عندما يحلّ زمن سقوط الإمبراطوريات وتفكيك الاستعمار.

وأخيراً طرح المشكل القديم المتعلّق باللقاء بين الجمهورية والاشتراكية، أو بتعبير آخر، مشكل اندماج البروليتاريا في الديمقراطية، وذلك في ظلّ الجمهورية الثالثة ووفق مرحلتين. طرحت

twitter @ baghdad_library

المسألة، أوّلاً، قبل سنة 1920، بمصطلحات الاستراتيجيا السياسية مثل الثورة أو الإصلاحات والفعل العنيف أو الفعل البرلماني والتحالف مع الجمهوريين البورجوازيين أو عدم التحالف معهم. وطرحت، بداية من 1920، في شكل تطرف بابويّ عكسيّ لمشكل تبعية، أو إن شئنا، لمشكل مشروعية، مشكل الانخراط في أممية تسلطية يجري تسييرها من الخارج. لكن يبدو جديراً بالانتباه، حول هذه النقطة، وكذلك حول مسألة القومية، قِصر مدّة هذه الحركات البعيدة من المركز وفي نهاية المطاف قلّة أهميتها. إنّ الأيديولوجيا الجمهورية ذات قوّة لا محدودة، وهي أكثر اختزالاً واستيعاباً ممّا نعتقد[25]. وبما أن الشيوعيين التحقوا، نوعاً ما، بالجماعة القومية، منذ الحرب، فإن العدد الأكبر من «الثوريين» الفرنسيين (على الأقلّ الاشتراكيين والشيوعيين) أصبح في الواقع إصلاحياً، على الأقل، منذ سنة 1936، منخرطاً بذلك بسهولة في أكثر التقاليد الجمهورية كلاسيكية.

لنلخّص إذاً هذه التجارب السياسية للقرن التاسع عشر. **وأوّلها** وأشدّها إيلاماً للمتأمّل فيها، هي تجربة **فشل** الجمهوريات المتكرّر مرّتين أو ثلاثاً، بقطع النظر عن اتجاهاتها. إذ لم تستطع أيّ واحدةٍ منها أن تعمّر. لقد دامت التجربة الأولى بالكاد سبع سنين، مثل مادامت أربع سنين بشكل دستوريّ. ودامت الثانية أقلّ من أربع سنين. وبينهما جمهورية مجهضة إجهاضاً تامّاً. إنها جمهورية سنة 1830. وفي حالتين من ثلاث، فإن الذي اغتال النظام هو **الانقلاب** الذي جرى إعداده على مستوى قمّة هرم السلطة. وسيسكن الانقلاب، إذاً، الوعي الجمهوري سكوناً تامّاً، ويجب عدم نسيانه أيضاً في 16

(25) حول هذه المسائل انظر مثلاً: D. Lindenberg, *Le marxisme introuvable*, 10/18 (Paris: [s. n.], 1979) (1975).

أيار/ مايو سنة 1877 وفي سنة 1889، زمن بولانجيه. ومازال الحديث يجري حوله، ويخشى (وليس اعتباطاً) أثناء «الفضيحة». ماذا يقال عن القرن العشرين؟ يبدو أن حكومة الجبهة الشعبية كانت تحاول منذ سنة 1937 تطهيره. كما جرى (تحت وطأة عار الهزيمة) في تموز/ يوليو سنة 1940، ووقع بصورة ملطفة، لكنه مؤكّد، في أيار/ مايو سنة 1958، وربما سنة 1962 عندما فرض ديغول انتخاب الرئيس بواسطة الاستفتاء العام.

أمّا **الوسواس الثاني** فهو يتعلق **بعمليات العودة إلى النظام القديم**. إن المجتمع المدني الناجم عن الثورة والذي اكتسح الإمبراطورية، والضامن لتوطيد الفتوحات، والضامن للنظام، تجدّد تَهدُّدُه من سنة 1815 إلى سنة 1830 بدخول الغاية وذلك بواسطة نزعات تبريرية وإكليروسية لا تعرف الندم: الإرث الليبرالي (النظام التمثيلي والبرلماني والحرية الدنيا للصحافة) في خطر بسبب قرارات تموز/ يوليو. كما بقي خطر الردّة، على مجرّد السطح السياسي، يهدّد بين سنة 1870 وسنة 1877، وهو غير خالٍ من التوجّس من أنّ أمراً ما، إضافياً، مازال مطلوباً.

أمّا **ثالث الوساوس**، فإنه يتعلّق بالنزعة القيصرية ـ والكلمة لم تطبّق إلا استردادياً على الإمبراطورية الأولى التي كان نابليون يلحّ على الانتساب إليها، بحكمها المركزي، وأصلها العسكري وبعدم معاداتها للفتوحات الاجتماعية والمدنية للثورة، والمرتكزة، عند الاقتضاء، على الشعب، ولكنها بوليسية ومعادية لليبرالية ـ وإنّ تجربة مزدوجة، مثل هذه، دامت إجمالاً خمساً وثلاثين سنة، وخلقت النظام الأكثر ديمومة في فرنسا القرن التاسع عشر. وستبقى القيصرية بموظفيها الذين بقي عدد منهم في أماكنهم، وبنوابها، وبصحفييها، قوّة سياسية معادية للجمهورية، إلى حدود السنوات البولانجيّة. لكن

twitter @ baghdad_library

ما يُضفي أهمية على هذا التحدّي هو ظهوره مرّتين في شكل خليفة للجمهوريات أكثر من ظهوره في شكل المعادي لها. أليس هذا قانون للتاريخ؟

المذهب الإكليروسي

كان لهذه الوساوس الثلاثة ـ الهزيمة والعودة إلى النظام الملكي ومصادرة الجمهوريات، وبالتدقيق منذ سنة 1850 قاسم مشترك سيستولي، بدوره، على الجمهوريين: **الإكليروسية البابوية المتطرفة.** وهنا يكمن منعرج أساسي لابدّ من التنبيه إليه بشدّة، وقد تناوله غيرنا بالتفسير[26]. وفعلاً إنّه أمر يسترعي الانتباه أن نعاين، رغم التمزقات

---

(26) من المخزي أن يكتب التاريخ المعادي للإكليروسية (R. Rémond, *L'anticléricalisme en France: de 1815 à nos jours* (Paris: [s. n.], 1976)),

أو اللائكية (L. Capéran, *Histoire de la laïcité républicaine*) من دون البدء بالتذكير بأن الإكليروسية الفرنسية مارست بين 1850 و1906، دوراً معرقلاً. وبدلاً من الإطالة في التحليل، أودّ التذكير، ببساطة، أنّ المخزون العمومي في سان دِييه يحتوي على ملفّ جدير بالاهتمام، وهو من إنجاز جول فيري نفسه، وعليه علامة «عجيب جدّاً». ونجد فيه رسالتين من أسقفين، كانا عضوين بالمجلس الأعلى للتعليم العمومي، إلى وزرائهما. وتذهب إحداهما، وهي للأبّاتي باريزيس (Parisis)، بتاريخ 1863، إلى حدّ اقتراح تتبعات قضائيّة ضدّ رينان، إذ كتب: «**حياة المسيح** بقلم السيد رينان يمكن عرضه على المحاكم بتهمة الاعتداء على العقيدة الأساسيّة للمجموعة المسيحيّة. ولست أحاكم التسامح الذي يتركها تنتشر بكلّ حرية. لكن أطلب على الأقلّ أن يمنع المتسبب في هذه الجريمة الكبيرة من التدريس في فرنسا الكاثوليكية، وخاصة باسم الدولة». وأمّا الرسالة الثانية، فإنها لدوبانلو سنة 1873، وفيها وشاية بأستاذ في مديريّة يفكّر بحريّة ويجرأ على القول: إنّ الضرر الذي تسبّب به السيد دوروي (Duruy) والسيد ج. سيمون جسيم بحيث لا يمكن جبره بين عشية وضحاها، لكن يجب، على الأقلّ، جبره حيث يكون تأثيره أسوأ». وإثر ذلك كلّه إنّ كتابي P. Bert, *Le cliricalisme* (Paris: [s. n.], 1900), et H. Brisson, *La congrégation (1871-1901)* (Paris: [s. n.], 1902),

لم يعفّ عليهما الزمن.

الدينية للفترة الثورية، ورغم التحالف الجديد بين العرش والهيكل سنة 1815 (هذا إن لم يكن أيضاً في ظلّ الإمبراطورية، لكن الأمر لم يكن نفسه) أن أغلبية الجمهوريين، إلى حدود منتصف القرن، لم يرغبوا في القطع مع المسيحية، ولا حتى مع الكاثوليكية. والأكيد أن السبب الأول لذلك هو المناخ الفكري للحقبة المتكوّن من الرومانسية التبريرية والماضوية المُنتجة للموضات والروحانية المنتشرة والتديّن الصادق. ولم يبحث الجمهوريون، وحتّى الاشتراكيون، عن معارضة تقليد بتقليد، بل بحثوا عن التوفيق بينهما. ونادر، في ظلّ ملكية تموز، هو عدد الذين كانوا يجرؤون مثل دالتون شيه (d'Alton-Shée) أو غودفروا كافينياك، على إعلان إلحادهم أو حتى شكّهم. وبطبيعة الحال، هذا لا يستبق الحكم على الصراعات أو النزاعات حول مسائل **الحرية** الدينية والقطب الجامعي وحتّى على نقاشات، نظرية نوعاً ما، حول فصل الكنيسة عن الدولة. لكن يبقى، على مستوى مذهبي، أن الكاثوليكية لم تدنُ صراحة (أو دون مواربة) مبادئ 1789 (التي قام عليها مبدئياً نظام تموز/ يوليو)، ولا حتى ما كان يسمى آنذاك اشتراكية، ولم تدن أيضاً ما كان يسمّى ديمقراطية. والاشتراكيون من جهتهم، وبمختلف مشاربهم، كانوا يسمّون أنفسهم مسيحيين، وذلك مثل لورو وبوشيه وجان رينو وحتى برودون الأول. وعلى المستوى الفكري، إن الفلسفة الرسمية (توفيقيّة فكتور كوزان) كانت تدعو فقط إلى اقتسام شبه ديبلوماسي للمسؤوليات مع الكنيسة، ولكنّها كانت تخصّ نفسها بمهمّة البرهنة على وجود الله بالعقل. وكونت نفسه الذي يزعم، مع ذلك، تعويض كلّ دين بدينٍ جديد يؤسسه ويمارسه العلماء، ولا يستعرض إلا الإنسانية، لم يخضْ بعد الصراع. ستشهد، كما نعلم، ثورة شباط/ فبراير والجمهورية في بدايتها تحالفاً مدهشاً بين الكنيسة والجمهورية، وليس سبب ذلك أن مسيحياً ديمقراطياً مثل لامارتين الذي دامت

twitter @ baghdad_library

بطولته في ذلك بعض الشهور، أو أنّ لويس بلان مازال في هذا التاريخ معادياً للفولتيرية، بل لأن رجال الدين عملوا على كسب تأييد الفلاحين. ولم تبدأ الأمور في التحوّل البطيء جداً إلا نحو السنوات الأخيرة لملكية تموز، أوّلاً مع المعركة المتّزنة جدّاً، والتي خاضها بعض الجامعيين، منذ سنة 1847 في *La liberté de penser*، لكن بالخصوص بعد حزيران/ يونيو 1848، عندما تبيّن أنّ المحافظين يشكّلون أغلبية في البرلمان، وستبلغ القطيعة أوجها سنة 1850 مع قانونيَ التعليم. ويعود إلى غيري أمر تفسير أسباب التحوّل باتجاه الكاثوليك، وعلى كلّ حال بالنسبة إلى المسائل السياسية (الخوف من الثورة في أوروبا والمسألة الرومانية) والفكرية تصلّبت الكاثوليكية في تشدّدها ومعارضتها التامة للأفكار الجديدة. ومن المعلوم أنّ هذا التحوّل الجذري الذي يعود إلى البابا بيوس التاسع (Pie IX) متجسّد في سيلابوس (Syllabus) سنة 1863 والمجمع الديني الأول للفاتيكان سنة 1870.

إضافة إلى ذلك، بدت الكنيسة في معاداتها للعقل والعلم والحرية، طيلة أكثر من عقد، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنظام الإمبريالي في مطاردة الجمهوريين واضطهاد الحرية[27]. وبسقوط الإمبراطورية، سيتذكّر جميع الجمهوريين على حدّ سواء (كاثوليك معتدلون مثل جول سيمون، وبروتستانت ليبراليون مثل بويسّون وغيره، ولاأدريون مثل الجيل الجديد من المذهب الوضعي، أيضاً)، ردّة الفعل غير العادية من قبل الكهنوت الأخلاقي برئاسة ماكماهون، والساعية إلى إعادة الحكم الملكي. جرى هذا، بدقّة، حين انطلقت (منذ خمسينيات القرن التاسع عشر) ثورة فكرية ذات نمط علمي، وكان التصنيع يغيّر في أثنائها العالم واعداً العلم بسيادة لا يشاركه فيها

(27) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

شيء. إنهما ثقة فكرية وحذر سياسي عميق يتّحدان ليكوّنا إجماعاً لدى الجمهوريين في معاداتهم الإكليروس، إن لم يكن في معاداتهم المسيحية، أو في إلحادهم. إنه انقلاب تام بالنسبة إلى السنوات الأولى من القرن قام به «التكتّل»، وقبلِه بكثير من الحذر المتبادل من دون أن يضعه جدّياً موضع تساؤل. هكذا، ستطبع المسألة الدينية ومسألة التعليم الملازمة لها، منذ ذلك الحين وإلى حدود سنة 1930 على الأقلّ (ولكن في ظلّ فيشي أيضاً)، تطوّر المذاهب الجمهورية الفرنسية. هذه معركة أساسية تسامح معها النقد المتسرع والخاطئ بصورة مبكّرة. ولا يعود ذلك فقط إلى أسباب تتعلق بالوقائع (لأن الجمهورية المستهدفة في وجودها انتهت إلى التموقع، لكي تجيب، في ميدان خصومها نفسه: أولاً في ميدان التعليم، بين سنتي 1879 و1884، ثمّ مع الفصل، في ميدان العلاقات نفسها بين المجتمع المدني والكنيسة. ويتمثل السبب خاصة في أن المعركة التي اختارها أغلب الجمهوريين كانت تبيّن للعيان العلاقة الجوهرية والحتمية بين الواقعة السياسية والواقعة الروحية، وبين الفكري والبيداغوجي. وكانت تروم من ذلك العثور على **دواء** يشفي نهائياً من التناقضات التاريخية التي كان يصطدم بها، منذ الثورة، فعل المرور من المبادئ إلى الوقائع. لن يفهم المرء شيئاً من التأملات الفلسفية والتاريخية لجمهوريي القرن التاسع عشر عندما لا يدرك أن الصراع ضدّ رجال الدين قد بدا أمام أعينهم في ضوء قرن من التجارب التعيسة **شرطاً مسبقاً** ومحتوماً (مع عدم تحققه إطلاقاً) لكلّ تقدّم في المستقبل، وحرفياً بمثابة **محرّك** للتاريخ.

الجمهورية المطلقة

قدّمت أوديل رودال، في أطروحة مثيرة للاهتمام، تحليلاً متألّقاً جداً ومقنعاً لإحراجات السياسة الفرنسية، وخاصة لما يتعلق منها

twitter @ baghdad_library

بالجمهوريين طيلة العقدين الأولين من الجمهورية[28]. بالنسبة إليها، فشل الجمهوريون، رغم الرؤى التنبؤية لغامبيتا وفيري، في محاولتهم إرساء الجمهوريّة فعلياً «فوق الاقتراع العام»، أي في جعل أتباعهم يقبلون الطابع غير القابل للنقاش للشكل الجمهوريّ للنظام المجمع عليه. وترى الكاتبة أنّ كتلة الجمهوريين طالبت دوماً بشرعية جزئيّة، لأنها على «يسار» الجمهوريّة.

لقد كانت الجمهورية لمدّة طويلة، وحتّى في إطار نظام حكم مقبول ومعترف به، تحرّم التناوب الحتمي بين حزب «راديكالي» وحزب «محافظ». وهو تناوب كان بإمكانه السماح بالبحث عن تسوية هي أساس الحياة السياسية في سبيل أن تتمّ بنوع من النزاهة والانفتاح. لقد كان رغم ذلك رهاناً ضرورياً بقدر ما كان الجمهوريون يقبلون في سنة 1875 (بضرب من عبقرية غامبيتا التكتيكية) أن يضمّوا لأوّل مرّة في تاريخ فرنسا الشكل الجمهوري للدولة إلى النظام البرلماني الناشئ (ولابدّ من التذكير بذلك) في جوّ مَلَكية ليبرالية على النمط الإنجليزي. وباختصار، قد يكمن أحد الأسباب الجوهرية للقلق السياسي الفرنسي في هذا «التجذير» للجمهوريين الفرنسيين، وأقصد الطبقة السياسية أكثر من الناخبين، وهم ضحايا غير واعين، ربّما، بـ «الميثولوجيا» الثورية التي كانوا يريدون، حتى زمن الهدوء، أن يكونوا ورثتها في الأقوال، وحتّى في الأفعال. ومن هذا الخضوع غير الإرادي **للأيديولوجيا** (هذا هو التأويل الذي يمكن بلوغه من تحليل رودال (O. Rudelle)) ستنجرّ أغلب «الأزمات» المزعزعة للتاريخ السياسي الفرنسي. ولئن جرى تجاوز بعضها ظاهرياً بواسطة

---

(28) انظر: O. Rudelle, *La république absolue, 1870-1889* (Paris: [s. n.], 1982), pp. 279-294.

الجمهورية (النزعة البولانجية، وفضيحة درايفوس) فإن بعضها الآخر، والذي ليس إلا امتدادا لها، سيقومُ، على العكس من ذلك، بكَنْس حكومات أو أغلبيات، لا بل النظام السياسي نفسه. هذا ما حدث في حزيران/ يونيو سنة 1940 وأيار/ مايو سنة 1958 مثلاً. وقد أدركت الكاتبة عدّة نتائج، من بينها أنّ الجسم الانتخابي إن عرف في الواقع منذ سنة 1881 هيمنة تيارات الوسط ورغبة في الهدوء الجمهوري، فإن هذا الواقع، رغم الإطار البرلماني نظرياً للدستور، لا «يبلغ» المجلس حيث تنشقّ الأحزاب دوماً حول مسائل «المشروعية» التي تقصي التوافق. لقد عاشت الطبقة السياسية السياسة بتعابير شبه صوفية، وبقيت منقسمة انقساماً شديداً بسبب مسائل مبدئية، فهل في ذلك فداء للنزعة الكَوْنيَّة النضالية الفرنسية؟ إذاً، لا يجد التوافق ملجأ له في النقاشات والانتخابات البرلمانية، بل في ممارسة تحت السطح (والكلمة لي) تقوم بها إدارة، رغم أنها مسيّسة جداً في جزء من انتدابها، تُعِدّ نوعاً من المذهب في الخدمة العمومية والمصلحة العامة. وهي ممارسة خطيرة في نهايتها على النظام لادّعاء الإدارة بأنها تعلو عليه.

يبدو أن العديد من الوقائع تبرّر هذا التحليل اللامع. ولو اكتفيت بمثال واحد لذكرت أيضاً حملة الكارتل سنة 1924: في المؤلّف الذي طالما استشهدت به يقدّم ساينوبوس دائماً تاريخاً استذكارياً لـ «الحزب الجمهوري» (أي في نظره الراديكاليون والاشتراكيون بالأساس، ويضيف إليهم بعض المجموعات من وسط اليسار) الذي يغطّي في الواقع ما كان يسمّى اليسار. بيد أنّه كان يوجد في هذه الفترة بالفعل وموضوعياً يمين محافظ وجمهوريّ (لنقل يمين بوانكاريه) أُقصي بشدّة من المشروعية الملتمسة: إنّ ما يسمّيه «حزباً جمهورياً» هو فعلاً ما نسميه اليسار. وإن تسمية مثل

twitter @ baghdad_library

هذه هي بلا ريب فخّ، لأنها تتجه نحو إقصاء (باسم اللعبة البرلمانية ولعبة المشاركة الحكومية، لكن أيضاً باسم تضامن قومي حقيقي) رجال يلقى بهم قسراً في التحالف مع أعداء النظام فعلاً، مثل جماعة l'action francaise. وهذا التصوّر الحصري للسياسة، والذي يصفه آخرون مثل أوديل رودال بالديني أو الصوفي، والذي يسم أغلبية الأحزاب الجمهورية الفرنسية، إن لم يَسِم الناخبين أنفسهم، هو في تناقض مع الأيديولوجيا الليبرالية التي تظلّ، رغم كلّ شيء، أساس المذهب الجمهوري. ومن جملة ما يكون هذا التصور مسؤولاً عنه أضرار عابرة، ولكنها واقعية تمسّ الحريات، قبِل الجمهوريون فعلها أثناء فترات مختلفة من تاريخنا الحديث[29].

تمزّق آخر قد تفضي إليه هذه الخصوصية «الميثولوجية» للتقليد الجمهوريّ، أثناء ثمانينيات القرن التاسع عشر، يتمثّل في ظهور اتجاه يمكن تسميته مع سترنهل «اليمين الثوري» أو ما قبْل الفاشية، وهو اتجاه يقدّم نفسه في الوقت ذاته على أنّه لاالعدوّ الذي لا يمكن مصالحته لجمهورية الواقع (لنقل كما كان يشتغل منذ 1877) والوريث لتقليد جمهوري حقّ، يعقوبي، وشعبي، وديمقراطيّ، (وكلّ هذه الألفاظ استعملها دوروليد (Deroulède)) وبطبيعة الحال قوميّ. لكن لا ننسى أنّ القومية والوطنية كانتا مكوّنان أساسيان للمذهب الجمهوريّ. وتواصل ذلك لدى جمهوريّ اليمين مثل بوانكاريه واليعاقبة الفردانيين، مثل كليمنصو والراديكاليين، ولدى جزء كبير من الاشتراكيين، وحتّى لدى أكثرهم سلميّة، مثل جوريس. إن

(29) تستعمل رودال هنا الكتاب المهم والمحتوي على بعض من الحيف لـ J.-P. Machelon, *La république. Contre les libertés? Les restrictions aux libertés publiques de 1879 à 1914* (Paris: [s. n.], 1976),

والذي سنتناوله في مابعد [ص 521].

الجمهوريين الذين كانوا يحلمون بجمهورية ديمقراطية مباشرة في ظلّ الإمبراطورية، قبلوا بوضوح شديد مع فيري وغامبيتا، جمهورية برلمانية على النمط الفرنسي. وقد اقتربت هذه الأخيرة من «نظام مجلس» حقيقي. بيد أنهم احتفظوا بعقائدهم الجوهرية القائمة على الأنوار وإعلان الحقوق. وفي نهاية عشر سنوات من التجربة رفض بعضهم النزعة البرلمانية الانتهازية والحديثة وسيغذّي حنينهم، إلى حدود الديغولية، عدّة مظاهر من اليمين[30] الذي كفّ عكسياً أثناء السنوات الممتدّة بين سنة 1880 وسنة 1890، أن يكون على مستوى الكلمات ضدّ الجمهورية. وسيكون القيصريون، بفضل التيار البولانجي، أوّل من يضع أيديولوجيتهم حول الدولة القوية وحقدهم على البرلمانية باللفظ نفسه (الجمهورية) الذي يحشد أعداءهم. وإثر ذلك ببضعة سنوات، «سيحتشد» أيضاً الكاثوليكيون والملكيون، في جزء منهم على الأقلّ، مع القوّة الدستورية الجمهورية، مبقين على تفضيلهم الجانب البرلماني والأوليغارشي. ولم يكن غموض الجمهورية على اليسار بأقلّ منه على اليمين. ولو بسطنا تحليلنا إلى الميدان الأيديولوجي، بمعناه الواسع لوصلنا ضرورة إلى النتيجة نفسها، وهي أنّ خصوم النظام من اليمين، رغم قبولهم التسلل داخله في النهاية، يستعملون الأيديولوجيا الليبرالية، وينادون بها ضدّ «الجمهوريين الحقيقيين» الذين لا يمكنهم إدانتها. لكن خصوماً آخرين لليمين ـ اليمين الجديد ـ يستشهدون ضدّهم بسيادة الشعب وسلامته، مركّزين على الجانب الجمعي من المذهب الجمهوري، ضدّ النزعة الفردية التي تبقى مثلاً أعلى «راديكاليّاً». ويستعملون زيغاً عنصرياً، ونخبوياً، وداروينياً في نظرية استقبلها، رغم ذلك، جمهوريو اليسار أيضاً، بقدر ما كانت تخدم كفاحهم اللائكي المضاد للدين.

(30) [ص 625].

twitter @ baghdad_library

وباختصار، لا يكفي معاينة انقلابات كهذه (المراجعة، التي هي مبحث الجمهوريين الراديكاليين، أصبحت مبحث المذهب البولانجي قبل أن يطالب بها تارديو، القومية اليعقوبية المؤدية، في الوقت نفسه، إلى الراديكالية التسلطية لكليمنصو، وإلى شبه عنصرية دوروليد أو باريس)، بل يجب معاينتها لأنها تناقضات لم تخفَ عن أكثر المحاورين السياسيين وعياً:

ومع ذلك فإن كل طرف وهو على الجانب الآخر من الحاجز الذي لا يمكن عبوره، والذي أقام بين الفرنسيين تاريخاً فصامياً قد وجد حلاً بطريقة مختلفة تماماً في أنساق كان دوامُها شهادة على نسبية وضوحها. إن التسلسل من بولانجيه إلى ديغول ليس أقلّ استرعاء للانتباه من التسلسل الذي يضمّ، في نهاية الأمر، في حزيران/ يونيو سنة 1940، كما في أيار/ مايو سنة 1958، أولئك الذين يجب أن تجمعهم أمور القلب لا شؤون العقل. ومحاولة اكتشاف الخط الصحيح لاقتسام المياه، ونقطة الخلاف الفعلية التي رغم كل شيء، وخاصة رغم أنوفهم هم بالذات، تفصل بين بعضٍ وتجمع آخرين، هي في نظري المسعى الأشدّ إلحاحاً، وهي أحد أهداف القسم الثاني من هذا الكتاب.

twitter @ baghdad_library

القسم الثاني

نقد العقل الجمهوري

twitter @ baghdad_library

الفصل الثامن

قضايا المنهـــج

العلم والسياسة

«لو كنت أميراً أو مشرّعاً لما بدّدتُ وقتي في التحدّث عمّا يجب فعله، بل سأفعل أو أصمت». يبدو أنه كان بوسع أعضاء المجلس التأسيسي لسنة 1789، هؤلاء الذين جعل منهم التاريخ فجأة مشرّعين وبسرعة أمراء، أن يعفوا أنفسهم من مناقشة مبادئهم لو اتبعوا روسو في هذه المزحة. لكن لأنّهم قرأوه أفضل مما قرأناه، فقد لاحظوا أنه يضيف مباشرة: «وُلدتُ مواطن دولة حرّة، وعضواً في السيادة، ومهما كان ضعف تأثير صوتي في الشؤون العامة، فإن حقّ التصويت يكفي ليفرض عليّ واجب التعلّم». ومن ثمّ تنكشف الخصائص الجوهرية للسياسة الجمهورية التي لا تستطيع، مهما كانت، أن تعمل من مرجعية السلطة الاجتماعية أو التاريخية من دون الوقوع في التناقض ونفي الذات. إذ عليها أن تخلق أوّلاً مشروعيتها الخاصة بدءاً بالمستوى المفهومي. وبعبارات أخرى، بما أن بعث جمهورية في مجتمع كلّه ملكيّ يجري تاريخياً ضدّ مؤسّسات قائمة فلابدّ من إنشاء **ما باسمه** يجب على أولئك الذين ليسوا أمراء أو مشرّعين معرفة الوقائع التي سيتكلمون

عنها، والتي يعتزمون تغييرها بالفعل الإراديّ. وبتعبير ما، إنّ الأمر يتعلق بالتأكيد على أنّه لو جرى اقتراح «الاشتغال» على السياسة (على دستور مثلاً)، فذلك يعود إلى أنّ السياسة تُمثّل، على الأقلّ، موضوعاً ممكناً للعلم والمعرفة(1).

هل هذا الأمر بديهي؟ نعم بالطبع، لو جرى التفكير ـ وكيف لم يفعل ذلك ورثة التعليم الكلاسيكي؟ ـ في العلم السياسي الإغريقي والروماني لدى أفلاطون وأرسطو وشيشرون. إنّ ما أنجزهُ أكبر مشرّعي النظام القديم من تحليل للمؤسسات والنظم، وذلك من بودان إلى لوازو وأغيسو أو أرجنسون هو، كذلك، موضوع علم وتصنيف وتأمّل. والتاريخ، كما يفهمه بوسويه ومنظرو «السياسة» الآخرون، موضوع علم مستمدّ تقريباً من الكتابة الموجّهة إلى الملوك والرعايا. لكن يبقى المشكل كامن في ذلك، إذ إن الأمر لا يتعلّق بعرض مؤسسات لتبريرها، بل للحكم عليها وتبديل نظام بآخر. وبناء على ذلك، لابدّ من التسلّح بمبادئ. وهذه نقطة أولى، وهي الآن على قدر عظيم من الأهمية: إن مختلف أنماط النظم، أو الحكومات

---

(1) لن نتناول في هذا الفصل تاريخ الأفكار الجمهورية، بل أسسها وتمفصلاتها. إلا أن هذا الفصل يحاول، مثل البقية، أن يكون موضوعياً ويتعلق بالإستيريوغرافيا، ببيان كيف أنّ مسائل التحديدات المفهومية والمشروعية المنطقية (يمكن تسميتها مسائل التفحص الحرّ) والإمكان نفسه لـ «نظرية» و«ممارسة» جمهوريتين أدركهما المعنيون بهما، منذ البدء، وناقشوهما. ونعلم كيف أنه، داخل فرنسا الإطلاقية، تجذّرت في ظلّ فكرة أن مصلحة الدولة لا تقتضي أيّ تبرير، وأنّه على الدولة أن تكون محفوفة بـ «الغرابة». انظر: E. Thuau, *Raison d'état et pensée politique à l'époque de Richelieu* (Paris: [s. n.], 1966), pp. 238-241,

بالنسبة إلى نصّ روسو هذا الذي يستهل به **العقد** نعلم أنه مازال يحمل أثراً من حماسه لدستور جنيف، وسيضعف هذا الحماس إثر ذلك، ووفق ما سيقوله في *Lettres de la montagne*. انظر: R. Derathé, *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, pp. 12-22.

twitter @ baghdad_library

تناظرها مبادئ تولّد في المستقبل نتائج مختلفة في الممارسة، وتولّد «قوانين»، أي علاقات طبيعية لا مفرّ منها بين الأجزاء والكلّ. ويعني ذلك أنّ بين الهدف الذي يُزعم بلوغه ـ مثلاً مجتمعاً مدنياً جديداً وقوانين جديدة، وحتّى مجرّد إصلاحات ـ والوسائل **السياسية** التي يجب توخّيها، توجد علاقات ضرورية، ولا يمكن فعل كلّ شيء بواسطة الكلّ. ولا تكفي في ذلك العناية الإلهية، ولا الإرادة الطيبة لفرد. لذلك يرى الجمهوريون ـ مثل أغلب دستوريّي سنة 1791، الذين لم يكونوا كذلك قطّ ـ أنفسهم في مونتسكيو **روح القوانين**، مثلما سيرى مؤسسو العلوم الاجتماعية (سوسيولوجيا القانون أو علم السياسة) فيه رائدهم القصيّ. كان سيبيّن، على الأقلّ، الدروس المستخلصة من التجربة التاريخية، وحدود النزعة الإرادية وجاذبية العادات. وإن لم يعترف صراحة في أيّ مكان بالحق المفترض لكلّ فرد ولكلّ مواطن في الحسم في مسألة النظام الأفضل، فإن مقارنته الضافية، وبمعنى ما، البطولية والرائعة بين جميع النظم الممكنة المجمّعة في رؤية تؤلّف بين الماضي والحاضر تأكيد على حقّ الفكر في حريّة التفحّص التي جلبت له ريبة الكنيسة والسلطة الملكية اللّتين لم تخطئا في اضطهاده[2].

---

(2) انظر مثلاً الغلق المهذب من حيث الشكل والذي سبق أن قام به الكاردينال فلوري (Fleury) لـنـادي Club de l'Entresol، والـذي أوردتـه: S. Goyard-Fabre, *Introduction à: L'Abbé de Saint-Pierre, projet de paix perpétuelle*, coll. «les classiques de la politique» (Paris: [s. n.], 1980), pp. 19 sqq.

حول النقد الموجّه إلى مونتسكيو وإقصائه ومصادر السوربون له، انظر: R. Derathé, *Introduction* à *Montesquieu, de l'esprit des lois* (Paris: [s. n.], 1973), pp. XVIII-XXX; S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu* (Paris: [s. n.], 1973), pp. 36 sqq.

غير أن مونتسكيو لا يربط صراحة علم الحكومات والقوانين المقارن هذا بالعلوم الأخرى أو بالمعرفة عموماً. ثمّة، طيلة القرن الثامن عشر، نهجان يعملان معاً لتأسيس معرفة عقلية، ثمّ لتأسيس إدارة الشؤون السياسية: الأوّل سكونيّ على نحو ما، ومنطوٍ على البحث المنطقي المستنبط من المبادئ الجوهرية المستمدّة من «طبيعة» الإنسان في المجتمع، وقائم على «خصال» وجوده الأخلاقي والقانوني، وعلى الحدود الضمنية لـ «عقد» يجعل الرابط الاجتماعي والسياسي ممكناً وشرعياً، وفق شروط يجب اكتشافها. ويتمثّل النهج الثاني في ربط (هنا أيضاً وفق شروط لابدّ من تحديدها) دراسة الروابط المدنية والسياسية مع تلك المتعلقة بمجموع «الطبيعة» وفهمها، أي في الوقت نفسه مع جميع العلوم الناشئة أو السائرة في طريق النشأة، ومع شروط سير العلم، أي مع منطق الفكر ومعاييره. لقد تطور النهج الأول، وهو نهج الفلسفة أو سياسة «العقد» في البلدان البروتستانتية نتيجة الفحص الحرّ. وعلى كل حال فقد أرسى أو سلّم بحرية الإنسان المثالية[3]. أما أجلى مثال على النهج الثاني،

---

(3) حول أصول وتطور نظرية «العقد» المؤسسة (إجمالاً) على الحقّ الطبيعي، والتي سنتحدث عنها لاحقاً. انظر أساساً أعمال فيلاي (M. Villey) المجمّعة في: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1962) (1957),
وانظر أيضاً المصدر نفسه: *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire* (Paris [s. n.], 1969); et A. Brimo, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état*, 3 éd. (Paris: [s. n.], 1978), pp. 46-163,
أمّا عن روسو والحق الطبيعي، فانظر دوراتيه، المصدر نفسه وبالخصوص الصفحات 151-170 التي نجد فيها تفريقاً بين مفهوم الحقّ (أو الطبيعة) ومفهوم التاريخ المدفوع إلى أشدّه: اتجه روسو بنظره (وكاد أن يفعل ذلك في **العقد** على الأقلّ) نحو ماضٍ غير زمنيّ تقريباً، ولو أنّه أفرط في إضفاء القيمة على الجمهوريات القديمة. وبطبيعة الحال، سيكون موقفه البراغماتي مختلفاً عندما نطلب منه دستوراً لبولونيا أو كورسيكا. لكنه بقي بمثابة سجين =

twitter @ baghdad_library

فنجده لدى كوندورسيه الذي ربط لأوّل مرّة اكتشاف هذه الحرية (التي تبرر بشكل جديد الحقّ الطبيعي) بالحركة العامة للعلوم من حيث موضوعها (المعرفة وغزو الطبيعة) كما من حيث آلياتها «ضروب تقدّم الفكر البشري»[4]. كان إقرار الحريات والحصول عليها اللّذان كانا سمة «الحقبة التاسعة» الشهيرة من كتاب *l'esquisse*[5]

= لموقف ماضوي غريب عن فكرة التقدّم الخاصة بالتنوير. سيبقى تيّار بأكمله «مثالي» للقرن التاسع عشر، حتى وإن تحدر من الثورة منبهراً بالماضي القديم والفلسفة الإغريقية التي توصلت دفعة واحدة تقريباً إلى نظريات العقل التامة. إنه الموقف النموذجي لـ J. Simon, *La liberté politique* (Paris: [s. n.], 1867), pp. 44-221.

وكذلك رونوفييه خاصة في: *Philosophie analytique de l'histoire,*

بالنسبة إلى القطيعة التامة بين العقل (طبيعة) والتاريخ انظر مثلاً جملة من *Mémoire au roi sur les municipalités* كتبها لصالح تورغو سنة 1774 والمنسوبة إلى دوبون دو نومور (Dupont de Nemours): «حقوق الناس الموحّدين في المجتمع ليست مؤسسة على التاريخ، بل على الطبيعة» (مذكورة في: Simon, Ibid., pp. 136 sq.).

(4) مع كوندورسيه والأيديولوجيين (انظر الفصل الثالث) إنها تتأكّد على العكس من ذلك نزعة مختلفة تماماً: العقل (ومن دون شكّ الطبيعة) وهما، ذاتهما نسبيان، نتيجة التقدّم التاريخي الذي يعدّ القدّيس سان بيار من أوائل «مكتشفيه» (S. Goyard-Fabre, éd. du *Projet de paix perpétuelle*, pp. 14 sq.) لِنُشِرْ إلى أن هذين الموقفين المختلفين جوهريّاً هما سياسياً متناقضان. يمكن، كما نعلم، أن يفضي أيضاً مذهب «الحق الطبيعي» ذو النزعة القبلية إلى الاستبداد المقبول كما إلى الحرية. وعكسياً يمكن أن تقود التاريخوية إلى رؤية إرادوية و«مستنيرة» للتقدّم، وهي رؤية الجمهوريين الفرنسيين، كما تقود إلى رؤية جبرية تؤمن بالعناية وملكية كما نعاينها لدى دو ميستر (انظر الصيغ الممتازة للفصل السادس من *Considérations sur la France*, éd. de J. Tulard, pp. 62 sqq):

الدساتير لا تُصنع، بل «تتولّد». «لا وجود لـ إنسان في العالم. رأيت خلال حياتي فرنسيين وإيطاليين وروساً... إلخ». وبطبيعة الحال، فإن مصيرهم منذ الأزل أن يكونوا رعايا لا مواطنين).

(5) «منذ ديكارت إلى تكوّن الجمهورية الفرنسية» «Depuis Descartes jusqu'à la formation de la république française», éd. sociales, pp. 203 sqq.:

نلاحظ تطليق فكرة «العقد» (ص 207) مع تكامل «علوم الإنسان» ومعها الاقتصاد السياسي (ص 211) في «الرقي» العام، والذي هو تاريخي للأنوار (ص 215 «تكوّنت في أوروبا بسرعة طبقة من الناس أقلّ اهتماماً أيضاً باكتشاف أو تعميق الحقيقة من نشرها»). =

يتموقعان، لأوّل مرة، في حركة كونية، ولعلّها لا محدودة. إنها حركة لم يكن فيها التوازي فقط يحكم تقدّم الأدوات الذهنية وتقدّم المعارف النظرية وتقدّم التحكم التطبيقي في الطبيعة والتقدّم السياسي بفضل الظّفر بالحريات والحقوق الطبيعية، بل كان كلّ تقدّم يظهر كشروط لنجاحها المتبادل. إن تقدّم الفكر هو تقدّم العقل، إن لم يكن في مساعيه، فعلى الأقلّ، في الأسلحة التي يستعملها مكثّفاً بها الأنوار. ويجعل تقدّم الأنوار بدوره، معرفة الواقع الاجتماعي والفعل الإرادي في المؤسسات ممكنة. ومن ثمّ إن ثورتي أميركا وفرنسا لم تَبقيا مصادفة أو اغتصاباً، بل هما العلامة ذاتها على التقدّم العلمي ونتيجته وسببُه. إنهما من طبيعة عقلية، أي قابلتان في الوقت نفسه للفهم وللتوجّه نحو هدف عمليّ، وستنظّمان العالَمَ تماماً مثلما ينظّم العلمُ الطبيعةَ. ولكنهما، من جهة أخرى، غير ممكنتين إلا باكتشاف الأنوار ونشرها، بما أنّهما بإقحام الحرية والحقّ في السياسة تفترضان في كلّ فاعل ـ وكلّ إنسان يصبح فاعلاً ـ وفي كلّ أمر ملكةَ حكمِ من قبيل عقليّ وعلميّ.

إنه لم يتمّ قط، إلى حدّ ذلك الوقت (رغم إمكان البحث شرعياً عن أسلاف لكوندورسيه)، توحيد مبادئ العلم ومبادئ سياسة جديدة في نسق متماسك. وما كان يسمّى آنذاك علم سياسة، لم يكن سوى

= الفصل كله يوازي بامتياز ومنهجية بين السياسة والعلوم. وحتّى خلال «الحقبة العاشرة» ينتصر التفاؤل رغم بعض التخوّف من الديانات الشرقية (ص 258) ووجود هذا «السبب الضروري لعدم المساواة وللتبعية وحتّى البؤس الذي يهدد باستمرار الطبقة الأكبر والأنشط في مجتمعاتنا»، (ص 261): كل الجهد المستقبلي لهذا الفصل الذي سيلهم أيّما إلهام الجمهورية الثالثة يتمثل بالتدقيق في البحث عن وسائل **تحطيم** هذا الخطر. في هذا النص يعدّ كوندورسيه «السلف المباشر والتعيس» لكونت مثلما يقول هذا الأخير بصراحة وبوضوح أشد من تورغو في: *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750).

(توجد في: B. Cazes, *Turgot, écrits économiques* (Paris: [s. n.], 1970), pp. 39-60).

twitter @ baghdad_library

سلسلة من القواعد الإمبيريقية يمارسها الأمراء، أو علم قانون، لا يرمي مهما علت مكانته إلا إلى تماسكه المنطقي أو الأخلاقي. كانت فلسفة الأنوار، من دون شكّ، في مجملها تعتقد وتقول بقوّة، إنّ قواعد الحكم مثل قواعد المجتمع المدنيّ كانت قابلة للتقاضي مثلها في ذلك مثل الوثوقات الدينية وحكم «العقل» و«الأخلاق الطبيعية»: كان فولتير وديديرو وجوكور (Jaucourt) ودالمبار متفقين حول هذه النقطة مع روح العصر. غير أن هذا العقل المتعقّل وهذه الأخلاق الطبيعية، رغم يُسْر تحديدهما، لم يكونا مرتبطين في ما بينهما، كما لم يردّا إلى مبادئ عامة تفسّر تقدّم المعارف بواسطة حركة مزدوجة تتعلق بالنشأة والانتشار سبق وأن أشار إليها كوندورسيه. حتى أنّ روسو استطاع ـ وهو منطوٍ جداً على نفسه في هذه النقطة ـ محاولة التوفيق بين جهد التجريد المدفوع إلى أقصاه في المجال السياسي والقانوني (**العقد**) وعدوى ماضوية لائكيّة، مُعارضة للأنوار المُعتبرة مَفْسَدَةً. إن الأخلاق لدى روسو، كما نعلم، حدْسُ القَلْب الطيب بطبيعته وفيضُه، لذلك فهي غير قادرة على أن تكون علماً. وما علم القانون سوى ركام مختلط أو شعوذة. ومازال «الاقتصاد السياسي» في الواقع بالنسبة إليه (بما أنه حرّر لمصلحة الموسوعة مقالاً بهذا العنوان سنة 1755) العلم (الذي لمّا ينظّر) أو بالأحرى فنّ الحكومة.

لقد رأينا أنّ الجمهورية، خاصة انطلاقاً من الوضعية الجديدة لسبعينيات القرن التاسع عشر ـ ويعدّ فيري أفضل مثال عليها ـ قد أدركت ذاتها بشكل ممتاز في فكر كوندورسيه. ولا شكّ في أنّ الظروف ساعدته كثيراً، إذ كان الرجل مجبراً، وهو في غمرة عمله المدرسي، على تكوين رؤية إجماعية عن الثورة، وهو صاحب مشروع الدستور الجورندي القريب جدّاً من المشروع الجبلي، وهو أب للنظام الجديد، وهو عالم ومختصّ في التعليم العمومي بصورة

خاصّة، وكان مؤلّفاً حالماً. لكن يعود الاتّجاه، في الواقع كما رأينا[6]، إلى حقبة سالفة، وهذا العلم الجديد، أو على الأصحّ هذه التوليفة بين العلوم الدقيقة والعلوم الأخلاقية والسياسية شرط الثورة ونتيجتها، سبق وأن تكوّن بشكل تامّ خلال الفترة الفاصلة بين سنة 1795 وسنة 1803، والحدّ دقيق، لأنه ليس صدفة إن ألغى نابليون خلال هذا التاريخ «قسم العلوم الأخلاقية» من المعهد (l'Institut) وهي متناقضة تماماً مع الاستبداد والعودة السياسية إلى كاثوليكية الدولة. وقد جرى التعبير عن هذا العلم بمنتهى الكمال في المقصد المتماسك والنسقي من قبل أيديولوجيين يمكن الإشارة إلى انتمائهم المشترك مع بعض الالتباسات الشخصية إلى ما يسمّيه جورج غوسدورف «إبستيمولوجيا إحساسية». إن جسم العلوم المتّحدة حديثاً، والتي اعترفت بها الجمهورية في مؤسسات خاصة بتطويرها ونشرها يتكوّن انطلاقاً من فلسفة معرفة وأنثروبولوجيا فيزيائية (وطبية) وأنثروبولوجيا ثقافية (تجد فيها جغرافيا فولناي مكاناً) واقتصاد سياسي، وأخيراً نوع من «الفيزيولوجيا الاجتماعية». إنه يدمج تاريخاً علمياً ونقدياً في مناهجه، مع دونو، لكن مع وجوب الإحجام عن تزويد (وهذا أساسي) السلطة أو «التقليد» بأيّ سلاح.

لا شيء جرى ترتيبه. لكن ضدّ الاتجاهات ذات الأفكار التقليديّة التي ستتذرع كذلك خلال القرن التاسع عشر، بجميع أنواع التعالي ـ دينيّاً كان أو تاريخيّاً أو (وسيكون عمّا قريب انطلاقاً من الثورة الداروينية) «طبيعيّاً» ـ لنجدة السياسة سيتمسّكُ الجمهوريون من كلّ الاتجاهات (وحتّى المسيحيون منهم، وهم نشطاء جداً خلال النصف الأول من القرن) بشدّة بفكرة أنّ علم الإنسان أو التاريخ ـ ونحن نستحضر هنا العنوان الذي اختاره بوشيه ـ ضروري

(6) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

twitter @ baghdad_library

للجمهورية. وعندما يصدّر هيريو سنة 1932 الكتاب الضحل لجامي شميت يأنس في نفسه القدرة أيضاً على أن يكتب «أعتقد من جانبي أنّ التعريف الحقيقي لمذهبنا هو ما يلي: تقدّم الراديكالية نفسها تطبيقاً سياسياً للعقلانية»[7]. وفي الوقت نفسه نقد باييه، في مؤلّف مختصّ في الأخلاق، مبحث «أخلاق العلم»[8]. لكن يمكن العثور على آثار أخرى: أوّلاً التخلّص، مع سان سيمون وأوغست كونت (البعيدين عن صفة الجمهوريّ المطيع)، من متابعة المشروع الذي هو في الوقت ذاته إبستيمولوجي وعملي والسعي إلى استبدال كلّ ميتافيزيقا بعلم يقوم على أساس رياضي وفيزيائي - كيميائي، حتى لو استدعى الأمر بالنسبة إلى الثاني الذي عاين بعبقريته انسدادات النسق أن يُسند إلى هذا العلم منزلة الديانة الجديدة. وإنّه أمر بليغ، على مستوى آخر، أن يكون لكلّ من الجمهورية الثانية والثالثة مشروع «مدرسة إدارة» سيتحقق، بصفة غير رسمية سنة 1880 مع تأسيس مدرسة العلوم السياسية، وفق روح وضعية، رغم أن الجمهوريين الذين في الحكم لا يُدركون فيها كُنههم إدراكاً تامّاً[9]. أن تؤسس الجمهورية الرابعة، وهي تتّصف ببراءة البدايات، المدرسة القومية للإدارة (l'E.N.A)، (بكفالة أحزاب اليسار)، فذلك دليل على حيويّة

(7) éd. Herriot, dans: Jammy-Schmidt, *Les grandes thèses radicales*, p. v.

(8) A. Bayet, *La morale scientifique* (1905) et *La morale de la science* (1931), etc

إلا أنه ليس الوحيد إذ سبقه بارثيلو (Marcellin Berthelot) إلى الاهتمام بهذه المسائل [ص 460 الهامش 43 وص 702].

(9) حول هذا التاريخ انظر حديثاً: G. Thuillier, *Bureaucratie et bureaucrates en France au XIXe siècle*, préface de J. Tulard, Public. E.P.H.E., IV Section (Paris: [s. n.], 1980),

وخصوصاً الصفحات 471-535 لسنة 1848 ولمحاولات كارنو سنة 1876، وفيري 1881 ص 500. انظر P. Rain, *L'école libre des sciences politiques* (Paris: [s. n.], 1963).

هذا التقليد غير الحذر، وهذا ما تُؤكّده النتائج. ولئن استطاع الجمهوريون أن يظهروا أحياناً محترسين من فكرة علم سياسة تستأثر به مجموعة من «المختصين» فإن ممانعة آلان لذلك تعدّ إنذاراً لكن سبقه أكولا[10] (Acollas) في فكرة الجمهورية العظيمة التي يكفي تحققها لتمجيد الجمهورية الثالثة، بعد زوالها، ومفاد هذه الفكرة أن تربية الجمهور المؤسسة على بيداغوجيا علمية شرطٌ ضروري لاستكمالٍ، لا يمكن التراجع فيه، لمبادئ معروضة ومعلنة سنة 1789، وتردّ في الواقع إلى الأيديولوجيا نفسها. لا يمكن للأيديولوجيا الجمهورية التي نشأت من العقل ومن تقدّم الأنوار أن تستقرّ وتنتصر إلا بتشكيل كلّ العقول في ما هو أساسي على الأقلّ. لا وجود لجمهورية وديمقراطية إلا بفضل المدرسة. ولا إمكان لمدرسة إلا لأن العلوم ممكنة، وخاصة منها علم الإنسان (والأخلاق ممتزجة به تقريباً) في مجتمع سياسي. وليس صدفة إطلاقاً، كما رأينا، أن يخصص فيري الشاب، خلال صراعاته الميدانية، في مجلّة ليتريه *La Philosophie positive*، أحد أعظم مقالاته الأولى لدراسة اقتصادي وضعيّ، وهو رولُو. وقد يستوجب منّا الأمر التذكير، في سجلّ آخر مغاير تماماً، بأن الاشتراكية، سواء أكانت ماركسية أم لم تكن ماركسيّة، تريد أن تكون قبل كلّ شيء علماً. وحافظت كلمة اشتراكية نفسها منذ زمن طويل جدّاً على قيمة إبستيمولوجية، وهي تعني قبل اختراع كلمة سوسيولوجيا ونشرها تقريباً ما تعنيه هذه الأخيرة نفسها. وقد انكبّ منديس فرانس[11] (وهو الأكثر قرباً منّا) باستمرار تقريباً

---

(10) حول أكولا، انظر [ص 450 وهامش 32 من هذا الفصل].

(11) انظر: P. Mendès France et G. Ardant, *La science économique et l'action* (Paris: [s. n.], 1954); et des mêmes *Science économique et lucidité politique* (Paris: [s. n.], 1973).

twitter @ baghdad_library

على التأمّل في العلاقات المتعدّدة بين مختلف العلوم الاجتماعية (ولكن علم الاقتصاد بالخصوص) وفي عمل رجال الدولة.

العلم ضدّ الدين والعقل ضدّ التاريخ

بديهي جدّاً أن تكون هذه المشكل، الأساسي بالفعل، أقلّ بساطة ممّا اعتقد الجمهوريّون الفرنسيّون خلال حقب تفكيرهم كلّها. وليس قصدي هنا أن أقدّم لذلك تفسيراً مُعمّقاً: غالباً ما لا يستطيع أحدنا اختبار الصعوبة إلا في الميدان الضيق لاختصاصه هو بالذات. ويبدو أن المؤرّخ يطرح المشكل بشكل مختلف تماماً عن رجل القانون، والفيزيائي، أو بالأخصّ الأنثروبولوجي، بالمعنى الواسع جدّاً. ورغم ذلك لا نستطيع تحاشي المُشكل بوضعه، بضرب من المجاملة، على الساحة العمومية أو بالحفاظ عليه في باطن النفس. لكن ليست الصعوبات التي يتضمّنها كلها جديدة، حتى لو بدا أنّ العلوم «الطبيعية» تقدّم عن التصرفات الفردية والاجتماعية كمّيات من الأخبار الجديدة التي يصعب تناغم بعضها مع المذهب الجمهوري. أودّ بيان أنّ أغلب هذه الصعوبات النظرية أو العملية قد جرى إدراكها، خلال القرن التاسع عشر، وأن الإحراجات التي تُخلّفها لا تهدم جوهر الرسالة.

لنلاحظ، أوّلاً، وهذا ضروريّ أن «للعلم»، هذه الكلمة العظيمة المذكورة مع تضميناتها العقلانية من قبل كوندورسيه وهيريو، دلالة خصامية ضمنية، فالكلمة تعني في العمق ضدّ الدين، أي الضدّ لدوغم ميتافيزيقي يضع السبب الأوّل والغايات النهائية خارج متناول الذكاء الإنساني. يتعارض «العلم» مع الإيمان، ويتعارض «العقل» مع الخضوع لله. ومهما كانت الفروق الإبستيمولوجية، فإن تصوّر العلم كوسيلة معرفة متأخّرة في ظهورها عن اللاهوت والميتافيزيقا ومتفوّقة عليهما، يحيل صراحة على قانون الحالات الثلاث الذي أعلن عنه

تورغو، وكرّره كوندورسيه، ووضع كونت صيغته النهائية. وفرضه دوركهايم في بنائه لسوسيولوجيا مقارنة (والمقارنة تعوّض التجربة في هذا المجال الخاص) لكن ليون دونا (Léon Donna) يدعو أيضاً إلى «سياسة تجريبية»[12]، ويريد دوغيت، تقريباً في الوقت نفسه، بناء علم قانون من خلال تخليص القانون من كلّ **قبلي** ميتافيزيقيّ، وذلك بواسطة إبراز أنّ الوقائع هي «المعيار الاجتماعي» الوحيد، والاعتراف بذلك.

إنّ العلموية المطبقة على النظام الإنساني للأشياء، ومن ثم على السياسة، هي إذاً، قبل كلّ شيء، احتجاج على جميع السياسات المستمدّة من التعالي والمؤسّسة على «العقائد» أو «الوثوقات»: وسيلة نضال في سبيل حرية الفكر، إن شئنا. وفي نظام أشياء الطبيعة، لا يكون مثل هذا الخضوع الجوهري للروح العلمي (الملاحظة والتجربة والبرهنة على القوانين التي تخضع لها الظواهر) متناغماً مع الحرّية والعمل فحسب، بل هو بالأحرى ذلك التناغم.

وبيان ذلك سهل والشرط ضروري: لا يمكن أن نفعل في الأشياء إلا باستعمال القوانين التي تتحكم فيها. لكن هل الأمر كذلك في ميدان السياسة؟ وفي هذا الميدان ما معنى العلم؟ وهل هو متوافق مع الحرية والقانون، هاتان الكلمتان الرئيستان لدى الجمهوريين؟

---

(12) ليون دونا مذكور كوضعيّ في: *R.O.*, 1896, p. 191.

ينصح في: *La politique expérimentale* (Paris: [s. n.], 1891),

من جهة، بالالتجاء إلى مقارنة تتأسس على تحقيقات متعدّدة، تمتدّ، إن أمكن، إلى تشريعات البلدان الجديدة مثل أستراليا ونيوزيلندا، وينصح من جهة أخرى بدعم مشاريع الإصلاح في ضوء دراسات إحصائية متطوّرة، وأخيراً بقبول فكرة أن الإصلاح يمكن أن يكون «تجربة» (حذرة) وأنه يجب، إن استوجب الأمر ذلك، ونظراً إلى النتائج المتجسّدة، التراجع في المشاريع أو تغييرها.

twitter @ baghdad_library

للمسألة مظهر مزدوج: من جهة تردّ السياسة، في العمق، إلى إقامة القواعد والقوانين أو الدساتير التي تحدّد مجموع العلاقات المتبادلة بين المواطنين بخاصية كافية من التعميم. ويجب، من جهة أخرى، على هذه القواعد أن ترسى بحيث تحترم بعض مبادئ تعدّ قابلة لتعبير عقليّ ومُكتشفة بفضل العقل. هل يمكن إذاً التوفيق بين علم القانون والمؤسّسات والسياسة، بما هو ملاحظة القوانين التي تحكمه واكتشافها و**العمل** السياسي الذي لم يرَ النور إلا بفضل ثورة، ولا يستطيع أن يفرض ذاته إلا وسط معارك متعدّدة؟ وبعبارات أخرى إن زعمت سياسة ما أنّها عقلية، مثلما سبق وأن قال لامارتين سنة 1831[13] في بداية تطوّره في اتجاه المذهب الجمهوري، فهل ستكون ضرورية، أي حازمة وخاضعة للطبيعة أو لتطوّر الأشياء الذي لا مفرّ منه أو على العكس من ذلك ستحافظ على قسط من الحرية؟ لكن في هذه الحالة هل بوسعها أن تدّعي العلمية؟ لو فكّرنا في ذلك نكون إزاء التناقض الجوهريّ الذي تصطدم به كلّ النظريات السياسية التي تلقّب نفسها بالعلمية وجميع العلوم ـ مثل سوسيولوجيا كونت أو دوركهايم ـ التي تريد أن تكون كذلك قواعد سلوك، وتزعم أنها تفضي إلى سياسة.

ثمة ملاحظة أولى ستكون لها أهمّيتها في تحديد مستقبل

(13) انظر النص المرموق للامارتين الذي كان ملكياً أنذاك، لكنه مدافع عن الاقتراع العام بعنوان «Sur la politique rationnelle (à M. le Directeur de la *Revue européenne*)» dans: *La politique de Lamartine*, vol. 1, pp. 21-63,

وخاصة ص 36: «الواقعة الاجتماعية لها أيضاً منطقها ونتائجها المستقلّة عمّا يجب»، لكن لامارتين يماهي بين العقل الإنساني والكلمة الربانية (ص 80) وهذا ما كان يقوله بويسّون تقريباً سنة 1903.

العلاقات بين المذاهب الجمهورية والاشتراكية: يمكن القول، بصفة عامة وباحتراز من تباينات كرونولوجية أو مذهبية، أن المذهب الجمهوري الفرنسي لا تاريخي ويريد أن يكون كذلك. أوّلاً بمعنى بديهي جدّاً، نشأ المذهب الجمهوري وفرض نفسه **ضد** كلّ تقليد دينيّ وملكيّ سواء أكان إطلاقياً مثل تقليد القوانين الأساسية أم إعفاءات المملكة. إنّ كلمة رابو سان إيتيان «تاريخنا ليس قانوننا» تعبّر تماماً عن فكر الثوريين، كما أنها ستلهم تأمّلات فولناي ودونو الميثودولوجية[14]. إنّ المذهب الجمهوريّ، بادّعاء اللّجوء في كل شيء إلى العقل وحده وإلى العدالة وحدها، ضدّ كلّ التقاليد، يختزل التاريخ إلى حدّ اعتباره أحد ضروب اسكتشاف الطبيعة البشرية، ويجعل منه جدول الأخطاء الواجب اجتنابها، أكثر من جعله تفسيراً للقواعد التي لا وجود لها إلا خارجه. ويتعيّن على علوم أخرى بيانها مثل الأخلاق والاقتصاد السياسي. يلقي الجمهوريون بالخصومات التاريخية ظهراً لظهر، وهي خصومات غذّاها الليبراليون، مثلهم في ذلك مثل أنصار الملكية المطلقة من الأب دوبو وبولانفيلييه إلى مونتسكيو. ويرفض الجمهوريون أيضاً المنهج الإمبيريقي للأنجلوسكسونيين الذين يرسون «بيانات الحقوق» على مطلب وعريضة الحقوق التاريخية الفعلية المفقودة أو غير المعترف بها[15]. ويمكن للتيار أن ينقلب، بلا ريب، عندما يصبح خلف الجمهورية بدوره ماضياً وتقليداً، وستكتسب الجمهورية أيضاً مشروعية بواسطة التاريخ. وسيحاول الجمهوريون تقديم التاريخ الفعلي الفرنسي للقرن

---

(14) قد تبدو الصيغة مفارقة بالنسبة إلى أناس كانوا فلاسفة ومؤرّخين أيضاً. لكن ثمّة تاريخ وتاريخ: إن لزم التخلّص من التاريخ المتحمَّل، مثل تاريخ الملكية والمسيحية أو حتى العصر القديم فثمّة تاريخ آخر في قطيعة مع **التقليد**، تاريخ يجب إنجازه والقيام بذلك عقلياً.

(15) [الفصل التاسع، ص 531].

twitter @ baghdad_library

التاسع عشر نوعاً، من التجسّد ومن الاكتمال البطيء للمبادئ الموضوعة بالفعل الإرادي لسنة 1789. ورأينا مثلاً أن التاريخ الجمهوري والرسمي تقريباً للثورة(16) قد نشأ في ظل هذه العلامة. إن الإخفاقات المتتالية للإصلاحات الملكية المحاولة في سنة 1814 وسنة 1830 وسنة 1852 وسنة 1873 تعمل على عكس كلمة رابو «مدوّنتنا القانونية انطلاقاً من تاريخنا»، بهذا المعنى كان جول غريفي يدافع سنة 1873 عن «حكومة ضرورية» موقّتاً، لمصلحة الجمهورية، بين المنطق المجرّد والضرورة التاريخية. لكن شرط أن تكون مراجعة سنة 1884 واضحة في عبارتها، واضعة الشكل الجمهوري للحكم «فوق الاستفتاء العام»، وبعيداً، نوعاً ما، عن كلّ إضرار بالتاريخ. كان بوسع التاريخ أن يجد ثانية عدّة حقوق، لكن في حدود نسق يعلو عليه على نحو ما.

إنّ الحذر من التاريخ في حقل القانون داخل المذاهب الجمهورية يتجلّى على نحو أفضل وبصورة مّبكّرة. وسنتكلم عن ذلك لاحقاً. لكن لنشر حالاً إلى بعض معالم خصومة طبعت منذ المنطلق صياغة المذاهب الجمهورية. ومصدر الخصومة هو الاعتراض الذائع الصيت لبورك (Burke)، والذي كرّره أغلب المنظّرين المعادين للثورة، ومفاده أنّ «الدساتير لا تُصنعُ، إنها تنشأ تلقائيّاً»(17)، ولكنها ستتّخذ شكلاً، خاصة لدى الألمان، مع المدرسة التاريخية

---

(16) مميّز هو موقف الوضعيين، ومن بينهم ليتريه، حول المرور من المشروعية الأخلاقية والعقلية للجمهورية إلى مشروعيتها التاريخية [ص 427].

(17) انظر [ص 427، هامش 4 من هذا الفصل]. إنّه تقليد يجد تقديراً من قبل: A. Fouillée, *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France* (Paris: [s. n.], 1878), pp. 18 sqq.

للقانون[18]، لتعود إلينا مجدّداً وبقوة مع الهيغليين، وكذلك مع وضعيّ مثل تاين. إنّ علم تاريخ القانون هو أوّلاً، وبطبيعة الحال، علم واسع، وفي هذه النقطة يستسلم له الجميع. لكنه كان أيضاً علماً في متحمّسه لحقّ مدني جرماني بشكل خاص (وروماني بأقلّ ما يمكن من الغرابة) ردّة فعل قويّة ضدّ محاولات التقنين «على الطريقة الفرنسية» التي حدثت قبل سنة 1813 في بعض البلدان الألمانية.

كُتبت إحدى أولى دحوضات منطقة سافينيي (Savigny) في فرنسا سنة 1844 بواسطة لودرو رولان الذي كان حينئذٍ محرر **جريدة القصر** (*Gazette du Palais*)، وهو في بداية مشواره السياسي[19].

---

(18) بالنسبة إلى المدرسة التاريخية للحقوق في ألمانيا والتي يمثلها خاصة ف. فون سافينيي انظر حديثاً: G. Fasso, *Histoire de la philosophie du droit* (trad. franç. de la 3e partie de la *Storia della filosofia del diritto*, 3 éd., Bologne, 1974), Paris, 1976, pp. 28-42.

انظر أيضاً: M. Villey, «La science du XIX' siècle et la crise du droits,» dans: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, pp. 69-84; P. Koshaker, *Europa und das rämischen Recht*, 3 éd., Munich, 1958 (trad. italienne, *L'Europa e il dirittod romano*, Florence, 1962, pp. 435 sqq.).

وكذلك أعمال الملتقى المخصص لسافينيي من طرف: l'institut Max Planck, dans: *Ius commune*, vol. VIII (1979).

وأخيراً، أنا مدين كثيراً إلى محاضرة لـمّا تنشر، وهي لـ J. Gaudemet, «Histoire et système dans la méthode de Savigny»,

وستنشر في: *Mélanges Dekkers* à Bruxelles en 1982.

(19) Ledru-Rollin, «De l'influence de l'école française sur le droit au XIX siècle», Préface au «Répertoire général» du *Journal du Palais*, Paris, 1844, publiée à part en 1845, et suivie d'une «Réponse à M. de Laboulaye». Bien que repris dans l'édition des *Discours* de Ledru-Rollin en 1879 (II, pp. 495-561: nos références renvoient à cette édition), ce long texte est souvent négligé. Savigny venait d'être révélé en France par la brochure de Laboulaye, *Essai sur la vie et les doctrines de F. C. de Savigny*, Paris, 1842, mais Ledru-Rollin, qui ignore =

twitter @ baghdad_library

ومن الأحداث الأكثر مدعاة إلى الاهتمام حصول لودرو رولان، الجاهل بالألمانية، على إرشاد قبل باسكال دوبرا ولابولاي، وكان مؤرّخاً ممتازاً للقانون القديم، وأحد أفضل «الليبراليين» اطلاعاً خلال القرن التاسع عشر وأحد الآباء المؤسّسين لدستور سنة 1875 الذي كان يتصوّره كإلهام أورلياني جدّاً. بيد أن لودرو رولان وهو يفضح التواطؤ غير المتوقّع «للمتمذهبين» الفرنسيين ـ الذين سنتكلّم عنهم ـ مع المدرسة التاريخية الألمانية، يعيب عليها أساساً دسّ الجبرية في القانون و«نفي السياسة»[20]. ويوجّه إضافة إلى ذلك وبوضوح شديد اللّوم نفسه إلى ما كان يسميه المدرسة الاشتراكية (رغم أن الأمر لم يكن يتعلق بعد بالاشتراكية الموصوفة بالعلمية والتي نعرفها) قاصداً بذلك أولئك الذين يضعون «إشباع الحاجات المادية وتسكين الآلام البدنية وتحسين مصير العمّال» في مقام السبق على الإصلاحات السياسية. ويتعلّق الأمر هنا بالنسبة إليه بـ «منطق ضالّ». وأضاف كذلك «ليس للمدرسة الاشتراكية الحق، وهي في ذلك مثل المدرسة التاريخية، أن تحضّ على عدم الاكتراث بما

---

l'allemand, en a connaissance par une critique du républicain Pascal Duprat dans = *la Revue indépendante*, 15, 4è livraison,

كما أنّه يعرّف بهيغل - ويرفضه - من خلال كتاب l'histoire du droit français de Laferrière (Introduction, p. 9) لقد تفطّن جيّداً إلى الصلات بين المدرسة التاريخية والمدرسة القائلة بالعناية والمعادية لدستور دو ميستر (ص 547 وما يليها). لا أدري في من يفكّر عندما يشهّر بالدسائس الأكاديمية لغيزو وفيللمان (Villemain) لصالح «محبّ المدرسة التاريخية» (ص 547).

(20) Ledru-Rollin, Ibid., pp. 548 sq.

ويضيف في الصفحة 549: «إن لم يكن العلم صحيحاً إلا لإرضاء ذاته فَلِمَ يكون الحقّ طيباً؟ [...] لنعترف إذاً بأنّ السياسة ليست أقلّ صحة من العلم، أو أقل احتراماً، أو بالأحرى إنّ العلم والسياسة شيء واحد».

يتعلّق بالحكم»[21]. إن صيغة مثل هذه تستوقف النظر لأنها هي نفسها التي، وبالكلمات نفسها تقريباً، يعترض بها الجمهوريون من أتباعه بالخصوص على وضعية كونت. ولا يعني ذلك أن الابن البار بالأنوار يستنكر العلم: «الفرنسيون [مدرسة الحقّ الفرنسية] بمزاوجة قوّتي الفكر والعمل يسائلون العلم بحدّة ويُطبّقون تعليماته بحماس»[22]. ولا يهمّ الآن التعريف الذي يقدّمه للحقّ حسب المدرسة الفرنسية، ولا بأس إن انطلق بغرابة من تعريف أولبيانوس (Ulpien) القائل بأنّ «علم الحقوق هو معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية»[23]. هناك فقط يكمن الدليل على أثر الأفكار الدينية في الجُمهوريين خلال بداية القرن التاسع عشر. ولم يكن لويس بلان يقول آنذاك شيئاً آخر غير ذلك. وعندما نقرأ التفسيرات التي يقدّمها، لا نجد في الواقع سوى تأكيد «الحقّ الطبيعي» الذي سيبقى رغم هجمات الوضعية القانونية الجديدة، بتنصّلها من كلّ معطى ميتافيزيقي ـ بيد أن الأمر يتعلق بالنظر في كيفية ذلك وثمنه ـ الأساس غير الملموس للمذهب الجمهوري الفرنسي.

غير أن التاريخ هو الذي شكّل، بطريقتين أساسيتين، المذهب الجمهوري الفرنسي، كما ضمن أيضاً نجاحه أو ضعفه. أوّلاً، بتمكينه في مناسبتين من فرصة تجارب معيشة أقيمت خلالها أنظمة تنتمي إليه، ونشطت ووقعت مقاومتها. ومن بين هذه التجارب تجربتان أولتان مفضيتان إلى هزائم حارقة، ومنقلبتان إلى استبداد إمبراطوري، أكسبتا الجمهوريين الذين سيؤسسون الجمهورية الثالثة انعكاسات شرطية لم تُترك إلا في وقت متأخّر جدّاً. بهذا المعنى

---

(21) المصدر نفسه، ص 555.

(22) المصدر نفسه، ص 556.

(23) المصدر نفسه، ص 496.

twitter @ baghdad_library

يكون المذهب الجمهوري أكثر من ثمرة للتجربة، كما يقال، إنه يسلك وفق دروس ممارسة تُفسّرُ في جزء كبير الغواية الأبدية للإمبيريقية والحذر، طبعت بتسميات متنوعة (أولاً المذهب الانتهازي، ثم المذهب الراديكالي، ثمّ مذهب الإمكان لدى الاشتراكيين) في أغلب الأحيان تطوّر الناس وتغيّر البرامج. لكن الجمهوريين لا يستطيعون، بحكم أصولهم ومعتقداتهم الدنيا، أن يكونوا إمبيريقيين خلّصاً. ولهذا السبب تعرض مذهبهم أيضاً إلى تأثيرات المذاهب الفكرية والدينية أو الأيديولوجية التي تخترق العصر، وربّما يكون التأثير أشدّ عندما يكونون في المعارضة أو في المنفى أو في السجن. والدور الذي قام به، بداية من الإمبراطورية الثانية، جامعيون كانوا غالباً مبرّزين في الفلسفة مثل جول سيمون، وفاشيرو، وشالميل لاكور، وبارني، وكثيرون غيرهم قبل كابانيس، وبويسّون، ودوركهايم، وآلان، وجوريس، وبوغلاي في عملية إعداد هذا المذهب. ويجب ألا يفضي التعبير عن هذا الدور إلى نسيان أن الرعيل الأول من السياسيين أنفسهم، بتكوينهم القانوني مثل غامبيتا وجول فيري، أو بتكوينهم الطبّي مثل راسباي (Raspail)، وبول بيرت، وكليمنصو كانوا أكثر انتباهاً مما نعتقد إلى تماسك خطاباتهم الفلسفيّة. يفسّر المذهب الوضعي أو الخلايا الماسونية، بالنسبة إلى البعض، وذكريات لاهوت فعّالة بالنسبة إلى آخرين هذه الإرادة. لهذا أعطى التاريخ السياسي مثل تاريخ الفكر والعلم طيلة القرن التاسع عشر شكلاً للنظرية الجمهورية وضبط ممارستها.

ومن الخطأ اعتقاد أن الحقب التاريخية للحياة السياسية والفكرية لفرنسا، تميّزت عند إعداد المذهب بتقدّم جليّ ومتّصل. وعلى العكس من ذلك، إنّ أغلب المباحث التي تبرز خاصّة في لحظة معيّنة قد جرى بسطها أو التخطيط لها غالباً منذ النشأة. ولنضرب فقط

بعض الأمثلة على ذلك: لم يظهر مشكل العلاقات بين الاشتراكية والجمهورية في نهاية القرن فقط، إذ طرحه جمهوريو العقد الثالث من القرن التاسع عشر بطلب من البابوفية. لكن اتخذ المشكل، مع التطور الصناعي الذي انطلق في ظلّ الإمبراطورية الثانية، وولادة النقابات، والاتصال بالماركسية، وذكريات الكومونة، أشكالاً جديدة عقّدها ظهور الحزب الشيوعي من دون أن يدخل عليها تغييراً عميقاً. كما أن المسألة الدراسية والتركيز على مشاكل التعليم لا تعود فقط إلى ثمانينيات القرن التاسع عشر، لأن كوندورسيه والثورة وجمهوريي الثلاثينيات من القرن نفسه، من دون أن نذكر حتى برودون، ارتأوا جميعاً وقالوا إن «الديمقراطية هي الديموبيديا». لقد سبق أن صاغ فيري سنة 1870، أي قبل سقوط الإمبراطورية، مذهبه الذي ربطه صراحة بأوغست كونت ونشره. لكن استطاعت الجمهورية بداية من سنة 1880 في النهاية اتباع سياسة فعليّة في هذا المجال. وكانت في حاجة إلى إعطاء محتوى دقيق لتعليم الجماهير الذي أرسته حديثاً. ومن ثم البحث، ليس فقط عن أخلاق سياسية، بل كذلك عن بيداغوجيا سياسية. مثال آخر: تبنّي النظام البرلماني أو بالأحرى شبه نظام المجلس الناتج من القوانين التي تمّت المُصادقة عليها سنة 1875، كما تمّت ممارستها بعد 16 أيار/ مايو. هذا التبنّي ناقشه الجمهوريون طويلاً كما ناقشوا الديمقراطية المباشرة، ولم يفكّر كثير منهم (ناكيه مثلاً إلى حدود السنوات البولانجية)، ولمدّة طويلة، في أن الجمهورية مرتبطة ضرورة بالبرلمانية. إنّ الظروف التاريخية، هنا أيضاً، هي التي جذّرت العادات وجعلت منها عقائد.

علم التاريخ والحقوق؟

هكذا لم يكن التاريخ، وهو علم القرن التاسع عشر، غير مبالٍ بالجمهورية. ولم يكن قطعاً بالمفتاح الوحيد لعلم السياسة. كما أنه لم

twitter @ baghdad_library

يكن أساس نظريّتها. أضف إلى ذلك، هل يمكن للتاريخ أن يمدّنا، انطلاقاً من الثورة، وعلاوة على المعرفة الصحيحة بأحداث الماضي، بشواهد عن شتّى أنواع تقدّم الفكر (كوندورسيه) أو عن ضروب تقدّم المؤسسات؟

ولكن هل علم الحقوق والسياسة ممكن وضروري؟ قامت إجابة أوغست كونت، الذي يرى في تأسيس مثل هذا العلم المرحلة الأخيرة ـ الأكثر تعقيداً والأقلّ عمومية ـ من توحّد العلوم في جسم تأليفي، والمرحلة التي تسمح (بواسطة إدراج وجهة النظر الجَماعية في سلّم الإنسانية) بتكوّن مثل هذا النسق، بلا ريب، بدور معتبر في الأشكال الجديدة التي اتخذتها المذاهب الجمهورية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد كوّنت الوضعية جيلاً من رجال الدولة والمفكرين الجمهوريين بشكل أعمق مما يُعتقد. لكن أوغست كونت كان يريد إقصاء كلمة «حقّ» من معجمه اللّغوي تماماً مثل كلمة سبب، والمقصود منها السبب الأول الذي هو باختصار الحقّ الطبيعي. بيد أن المذهب، كما رأينا، يفترض ضرورة شكلاً أو آخر من «الحق الطبيعي»، لذلك فالكونتية ـ وحتى الوضعية غير الدينيّة لليتريه، هذا التابع وصاحب البدع ـ ليست قطعاً قابلة للتراكب على كلّ الأيديولوجيا الجمهورية. ويُعدّ ليون دوغيت، في ميدان الحقوق، أبعد مَن ذهب في محاولة إرساء علم القانون على الوضعية، وهو يعترف خاصة بديْنه إلى ركيزة الوضعية التي هي سوسيولوجيا دوركهايم. بيد أن دوغيت يزعم حصر موضوع علم القانون، لا في دراسة «القانون الوضعي» بدقّة، إن فهمنا من ذلك كلاسيكياً المؤسسات القائمة، والتي تمّت صورنتها والمصادقة عليها من قبل قاعدة جماعية، بل في دراسة ما يسمّيه «المعيار القانوني»، أي قواعد السلوك المقبولة ضمنياً والمنتشرة في مجتمع معيّن وخلال لحظة

معيّنة. وكلّ قانون شخصي وكل قانون طبيعي، بالنسبة إليه، تناقض في المصطلحات وضرب من التفكير «الميتافيزيقي»، أي بالتحديد تفكير غير قابل للإثبات وللصياغة في قول علمي. ورغم ذلك قبل دوغيت[24]، هذا الراديكالي المعتدل والجمهوريّ الجازم، أيضاً الأسس الأيديولوجية للجمهورية. وسنرى أنه ذهب إلى حدّ الزّعم بأن إعلان الحقوق لسنة 1789 يمثل صراحة جزءاً من النصوص الدستورية، رغم عدم التصريح، بذلك على مستوى الشكل مثلما فعلت قوانين سنة 1875. إذ توجد «مبادئ قانون أسمى يُدركها الوعي الجمعي للشعب». ويعترف في موضع آخر بأنه يعتقد في «مثل أعلى» يفسّر في الوقت نفسه وجود معيار قانون، ويسمح لعلم القانون بأن يكون رغم كل شيء معيارياً. هذا المثل الأعلى بوصفه «طموحاً مستمرّاً، ولا يكلّ **وطبيعي** [التسطير منا] للإنسان حتى تكون إنسانيته أفضل. أعني أكثر فردية وأكثر اجتماعية، وفي وعيه دوماً أكثر وضوحاً من قانون حياته، وقاعدة مصيره هي التضامن البشري»[25]، أي التضامن العضوي في فكر دوركهايم. يتبين لنا إذاً أن علم ملاحظة الوقائع الوضعية لدى دوغيت لا يمكن أن يتخلّى، في نهاية المطاف، عن وضع «غاية» طبيعية يزوّده بها «تضامن» السوسيولوجيا

---

(24) بهذه الصفة كان مرشّحاً تعيساً لانتخابات 1914. لقد كان مستشاراً بلدياً لبوردو («Union des républicains démocrates») منذ 1908، أعلن سنة 1914 (وأنكر عليه ذلك) انتماءه إلى La Fédération des gauches (انظر E. Pisier-Kouchner, *Le service public dans la théorie de l'état de Léon Duguit* (Paris: [s. n.], 1972),

عن موقف دوغيت من العلم، انظر: M. Peset, «Philosophie et science dans l'oeuvre de Duguit,» *Revue du droit public et de science politique* (1971), pp. 353-386; et Dieter Grimm, *Die Recht und Staatslehre Léon Duguits in ihren Zeit* (Francfort-sur-le-Main: [n. pb.], 1973).

(25) L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, vol. 1, pp. 98 sq.

twitter @ baghdad_library

الدوركهايمية التي تنحو إلى أن تصبح في الواقع أيديولوجيا الجمهورية الثالثة. إن العلم، حتى الوضعي، ليس محايداً بالنسبة إلى دوغيت ودوركهايم. بقي أن نُشير بصورة عابرة إلى أن الاتجاه المقبول نفسه بشكل أقلّ علانية، لكنه مع ذلك موجود، سيوجد لدى رجل قانون آخر، هو أيضاً رغم تأثره الشديد بالمذهب الوضعي القانوني الألماني وخاصة بكلسن (Kelsen)، يبحث عن توضيح وتبرير للقانون الدستوري الفرنسي للجمهورية الثالثة، إنه مالبرغ. وإن كان القانون بالنسبة إليه دوماً ذا مصدر دولي، فإنه يعترف على الأقلّ ـ في الصفحات الأخيرة من رسالته ـ أنّ معايير أسمى من الحق الوضعي وحدها قادرة على تبريره وينفي عنها فقط أن تكون موضوع علم القانون: «ليست هذه ضمانات ذات نمط قانوني، ولم تعد دراستها من مشمولات علم القانون»[26].

هكذا، فالعلموية الوضعية بالمعنى الكونتي أو المعنى القانوني للكلمة لم تقدر على تصريف تام للحق الطبيعي ولا للأخلاق ـ وربما هما الشيء نفسه. وبصورة عكسيّة يجب ملاحظة أن منظّري الحق الطبيعي الذين هم الأغلبية في صفوف الجمهوريين الفرنسيين، إلى حدّ الإشتراكيين من أتباع جون جوريس، لم يستطيعوا قط، ولا شكّ في أنهم لم يُريدوا إقصاء العلم لصالح حدس أخلاقي محض كما كان يريد روسو.

وهذا وبالطبع في بادئ الأمر حال «جمهوريي» أو «ديمقراطيي» الجيل السابق للوضعيين، مثل جول سيمون وفاشيرو، وحتّى الليبرالي كورسيل سونوي. الأوّلان روحانيان علانية، وحتّى مسيحيان مع دفاع شديد عن الفكر الحرّ وتنظير للجمهورية، وهما رجلا أخلاق أسّسا كلّ

---

(26) R. Carré De Malberg, *Contribution* à *la théorie générale de l'état*, vol. 2, pp. 622 sqq.

علمهما السياسي على القانون الطبيعي الذي هو أيضاً القانون الإلهي. لكنّهما ناديا دائماً في الوقت نفسه بحقوق العلم (الذي بالنسبة إليهما لا يسلك في مجال علوم الطبيعة بشكل مغاير عمّا يتمّ في مجال علوم الإنسان)، وضدّ جميع النظريات التي تجعل السلطة (الدينية أو التاريخية) متعالية في ما يتعلّق بالسياسة. «لكي يكون القانون الإنساني أبديّاً يجب على العلم ألا يكون سيّد القانون أو عقيماً». هذا ما صرح به جول سيمون[27] الذي أخضع تحسين القوانين إلى تقدّم العلوم حتى يعطيها ثباتها الوحيد ضدّ ادعاءات المحافظين، الذين يريدون «جعلها أبديّة» وضدّ «الثوريين» الذين يريدون تحطيمها، إذ يجب على العكس من ذلك «احترامها وتحسينها»: «إنّ احترام القوانين الذي هو أساس النظام لا يكلّف الحرية شيئاً، لأن العلم يظلّ سيّد البحث عن جعل القوانين أفضل أو غير ذات جدوى». العلم متوافق تمام الاتفاق مع «القوانين الأبدية التي لا يصنعها البشر، بل هي التي تصنعهم»[28]. هذا ما يقوله فاشيرو بمصطلحات مختلفة قليلاً عندما يعرض العلمَ واحداً من شروط «الديمقراطية» (وهي كلمة يستعملها لكي لا يقول «جمهورية»)[29]. ويقصد بذلك، وهذا صحيح، العلم المدروس لا العلم الذي يُنجز، ويتعلّق الأمر بمسألة الشروط الاجتماعية التي ستجعل الديمقراطية ممكنة. ويساهم التعليم العلمي، عبر ممارسة الاستدلال، في «صنع الإنسان»، لكن الأمر يتعلق أيضاً بصنع المواطنين. وثمّة «أخلاق» واحدة ستقدر على بلوغ ذلك. **غير أنّ هذه الأخلاق ستكون هي أيضاً علمية**، أي استنتاجية وعقلية. وفي سلسلة

---

(27) J. Simon, *La liberté civile* (Paris: [s. n.], 1867), p. 416

(28) المصدر نفسه، ص 417.

(29) É. Vacherot, *La démocratie* (Paris: [s. n.], 1860), pp. 65-78.

(لنلاحظ أنه ينادي أيضاً بمدرسة للعلوم الإدارية، ص 388).

twitter @ baghdad_library

من المقالات التي ظهرت في **مجلة العالمين** (*La revue des deux mondes*)، والتي جرى جمعها سنة 1869 في مجلّد عنوانه **العلم والوعي** (*La science et la conscience*) يؤكّد فاشيرو على الخاصية المزدوجة لبعض العلوم (الفيزيولوجيا والتاريخ والبسيكولوجيا) التي تستطيع حقّاً في الملاحظة والتحليل افتراض القوانين الضرورية أو تعريفها، وبكلمة التسليم بنوع من الحتمية، لكن ليس لها الحقّ في أن تستنبط منها قواعد سلوك تصادر الحرية بالنسبة إلى الفعل الأخلاقي الفردي والجماعي. ويجب الإشارة إلى أن رونوفييه، كان في الحقبة نفسها، يريد بناء **علم أخلاق** (*Science de la morale*) (1869) حقيقيّ يُستنبط على شاكلة منطق أو رياضيات «من العقل المحض للفاعل المنفرد أوّلاً»، ثمّ من الفاعل في وسطه الحيّ (المجتمع وحالة الحرب الدائمة والتضامن. . . إلخ)، وذلك بما بذل من جهد مُفرد ومُكثف. إنها فلسفة علمية يبرّرها التكوين الرياضي للمؤلّف، ولكنها مؤسسة هي أيضاً على الحرية.

مثل هذه التوكيدات التي ليست شيئاً آخر غير تجلّي نزعة أخلاقية مثالية (العبارة ليست بالتأكيد تحقيرية). إنها مميّزة جداً لبدايات الفكر الجمهوري الفرنسي وكذلك لاشتراكيي الحقبة نفسها الملقّبين ظلماً باليوتوبيين. إنّ أُولى الكتابات الجمهورية (كتابات غودفروا كافينياك وفرانسوا دوبون وفانديوينكل (Vandewinckle) مثلاً) مليئة بالتلميحات إلى «العلم» وبالاستشهادات به. إنها كلمة ملتبسة إذ يتعلق الأمر حيناً بعلم الفيزياء، وحتّى بعلم الصناعة، وحتّى بذلك الذي يؤمّن «التقدّم المادي». ويتعلق حيناً آخر بـ «علم الاجتماع»، وهو نفسه العلم الذي زعم الجمهوريون اكتشافه وعرضه ونشره[30].

---

(30) «مقدّمة» دوبون للعدد الأول من مجلّة *Revue républicaine*، 1834 ـ 1835، ص 3: «كلّ علم ليرتقي إلى ميزة موجبة يجب أن يكون له مبدأ خارج كلّ جدل (. . .). في العلم =

وفي المعنيين يدرك العلم كوسيلة وشرط ضروري (ويجري نشره على وجه الخصوص بواسطة التعليم) للنظام **السياسي** المطروح إنشاؤه. لكن يجب على كلّ علم امتلاك «مبادئ» (إنه اللفظ المستعمل بلبسه من طرف فرانسوا دوبون) ترسم له في الوقت نفسه غاياته ومنهجه. إلا أنه لا يبدو أن هذه المبادئ تدرك فقط أو تستنبط من التحليل غير المكترث بأيّ واقع كان. هذه المبادئ هي دوماً عند التفحّص مبادئ أخلاقية ذات نمط أكسيومي - وفي الحقيقة هي تؤوّل دوماً «مبادئ ثورة 1789» - التي يتم بفضلها التسليم بالعلم وسيلة، وإن شئنا منهجاً قادراً على التحقّق منه أو تحسينه، لكن دائماً بموقف يكون على الأقلّ في تبعيّة عمليّة. وسيكون دوره الأكثر نشاطاً المساعدة على تحطيم التعاليات أو الحتميات التاريخية التي يدعو إليها خصوم الجمهورية مثل الأديان الدوغمائية. إن الأنوار والعلم مازالا مثلما كانا في القرن الثامن عشر أداة نضال موجّهة ضدّ جبريّة من نوع ديني.

الوضعية والداروينية

سيطرح الموضوع، بطبيعة الحال بطريقة مختلفة، عندما سينحو تقدم التقنيات الذي كان سريعاً خلال النصف الأول من القرن

= الاجتماعي ضرورةُ المبدأ مفروضةٌ على المشرّع كما على العالم المنظّر». ثمّ يمرّ إلى التقدّم: «لنلاحظ مرّة أخرى، وبطريقة عابرة، رفض **المشروعية التاريخية**: التاريخ يعاقب بواسطة التجربة، أي بَعْديّاً وهذا ما برهن عليه قبلياً تحليل ملكات التنظيم الإنساني. لعبة القبلي والبَعْديّ ستكون لها لدى الجمهوريين في نهاية القرن أعظم النتائج. لكن بالنسبة إلى كلمة «علم» عندما تستعمل للدلالة على «العلوم الفيزيائية والعلم الصناعي»، انظر: G. Cavaignac, «La force révolutionnaire,» dans: *Paris révolutionnaire*, I, Paris, 1838, pp. XXXIII sq.

وهو أيضاً يرفض التقدّم كمجرّد نتاج للتاريخ («Fastes républicains, II,» *Revue républicaine*, vol. 4 (1835), p. 130).

twitter @ baghdad_library

ومتسارعاً، بصفة فجائية، في إنجلترا، ثمّ في أوروبا مع الثورة الصناعية المظفّرة، إلى أن يُدخل بدوره في جسم العلوم التي هي في طريق النشأة النسقية حتميّة ـ مفهومة جيّداً إلى حدّ ما ـ يبدو أنّها متناقضة مع الحرية. لقد بدت الحرية للناس في القرن الثامن عشر علامة على طبيعة للإنسان، يكفي أن «تُعلَن» حتى تقام أسس كلّ أخلاق وكلّ سياسة. لكن إذا كان الإنسان، في تركيبته البيولوجية الفردية والجماعية، وإذا كان المجتمع معه خاضعين بدورهما إلى «قوانين» تطوّر لا مفرّ منها ـ حيث أن الانتقاء الطبيعي أهمّها، لكن يُمكن العثور عليها أيضاً في تاريخ مادي جديد ـ فهل هناك حلّ غير الخضوع إلى مثل هذه القوانين؟ كلّ المذاهب الكبرى للقرن التاسع عشر اصطدمت نوعاً ما بهذا المشكل وهو، والحق يقال، مُشكل أساسيّ قدّم له حلولاً مختلفة. وقد قامت الوضعية الكونتية بذلك، وهي تقصد أنّ العلم الأكثر تعقيداً، علم المجتمع، يجب أن يتوّج البقية، وأن يقدّم في الوقت نفسه أسس أيديولوجيا جديدة ذهبت إلى حدّ تسميتها ديناً.

ستسمح هذه الأيديولوجيا بإنشاء نظام متصالح مع الحرية من خلال ضمانها حكومة «العلماء» لا عبر الإرغام، بل بواسطة نشر تعاليمها في الرأي (عبر التعليم أوّلاً). وكان أتباع كونت الأورثوذوكس مثل بيار لافيت، أو الهراطقة مثل ليتريه يرون أن الجمهورية هي الضامن لقيام هذا النظام الحر. لكن الوضعية لم تكن معفاة من التباسات خطيرة. إذ صدرت عن كونت نفسه أقوالاً مأثورة، مثل «لا وجود لحرية وعي في علم الفضاء»[31]، لا تتضمن أيّ خطر بالنسبة

---

(31) A. Comte, *Plan des travaux scientifiques...* Exposé général (1822) (dans P. Arnaud, *Politique de Comte*, p. 246. Texte complet dans P. Arnaud, *A. Comte. Du Pouvoir spirituel*, pp. 81-210).

إلى الحرية التي يعرف كيف يقحمها من جديد في مستويات أخرى لدى العلماء على الأقلّ، لأن التعميم يبقى بالنسبة إليه دوغمائياً. بيد أن خلفه لم يكن في مأمن من انحرافات مروّعة تكنوقراطية أو دوغمائية لوضعية أسيء فهمها. وقد سعت الاشتراكية إلى إيجاد حلّ ببحثها مع ماركس في صلب جدلية النظرية والممارسة، في تنظيم الطبقة العاملة، عن وسيلة توجيه الفعل في إطار حتمية أساسها تكنولوجي واقتصادي. لكن سيكون ثمن الحل، كما سنرى، نفي كل حرية كونية، وكل حق كوني، أو بالأحرى الإلقاء بما كانت تضعه المذاهب الجمهورية نوعاً ما قبل التاريخ في مستقبل غير تاريخي.

رغم الاحتياطات التي اتخذها الجمهوريون الفرنسيون للتمييز بين العلم والأخلاق. وعلى أيّ حال لحجز مكان ذي أولوية للثانية، لم يقدروا أكثر من غيرهم على الإفلات من هذه المشاكل التي طرحها بشكل مخصوص امتداد العلوم الدقيقة إلى حقل العضوي والبيولوجي، وقريباً إلى الحقل الاجتماعي. والحقيقة أنّ البعض كان متشبّثاً بقضايا متعلقة منهجياً بالماضي، ومن ثم لا يعترف إلا بالعلم «الاستقرائي» كعلم، أي كمعرفة قائمة على الاستدلال **القبلي** انطلاقاً من شروطها (وهذا أثر لهيمنة الكَنْتية على الفكر الفرنسي للقرن التاسع عشر) تاركين أثر حذرهم من «المنهج التجريبي» الوضعي، وخاصة في مجال العلوم السياسية. هذه حالة (وهي حالة مهمة جدّاً) إميل أكولا (Émile Acollas)، وهو أحد القانونيين الأكثر أصالة في ذلك القرن[32].

---

(32) إميل أكولا عاش بين 1826 و1891. شخصية غريبة ومهمة. عرّف بنفسه خاصة في ظلّ الإمبراطورية بكفاحه في سبيل القانون المدني [الفصل التاسع، ص 555]. إنه واحد من الجمهوريين الذين كانوا خلال القرن التاسع عشر ضدّ المثالية القبلية، بيد أنه يهدي إلى روسو كتابه *Philosophie de la science politique et commentaire* =

twitter @ baghdad_library

إنّه جمهوري في ظلّ الإمبراطورية، وعضو اللجنة الدولية لجنيف حيث يلتقي كثير من قادة المستقبل في الجمهورية الثالثة، ويتكوّنون في ظل رئاسة بارني. كان اشتراكياً سنة 1849 وتمّت تسميته، رغماً عنه، من قبل الكومونة عميداً لكلية الحقوق التي لم يدرّس فيها قط. أصبح موظّفاً سامياً للجمهورية، وانتحر سنة 1891. وقد بلغ العام السابع والستين من عمره. كان ملحداً، ومفكّراً حرّاً، وذا عقل خصب ومدهش، أسّس سنة 1878 مجلة عنوانها **علم السياسة** (*Science politique*) ـ مع لانوسان الذي سنتحدّث عنه ـ وهو مؤلف كتاب ظهر سنة 1877 وعنوانه *Philosophie de la science politique* (*commentaire de la déclaration des droits de 1793*). سجّل أكولا الذي يزعم، رغم كلّ شيء، أنّ «علم السياسة ليس إلا فصلاً من التاريخ الطبيعي» مدوّنته تحت قاعدة السلوك «الحق والحرية»، مضاداً بذلك التيار العلمي، الأعمّ خلال القرن، والذي سبق أن أكّده جمهوريو سنة 1835 بقولهم إنّ طبيعة الإنسان هي أوّلاً اجتماعية. وباسم هذا العلم كان يرفض في الوقت نفسه المنهج التجريبي الوضعي «الذي ليس سوى مذهب السلطة المطلقة لصالح العلماء» وعلى الصعيد السياسي «الحق الاجتماعي» لصالح «حقّ الشخصية الإنسانية في الاستقلال بالذات». ويرفض أيضاً سيادة الشعب ومذهب الإرادة العامة والرباط الاجتماعي والسياسي المستمدّ من هذه الفردانية التحررية التي لا يؤمّنها سوى «التضامن». غير أنّ

= *de la déclaration des droits de l'homme de 1793* (Paris: [s. n.], 1877).

وفيه هذه الكلمات المضادة للوضعية: «آمنت بالله في حين أنني كفرت به. أقررت الحقّ الاجتماعي بينما أنا أنفيه. طلبت سيادة الشعب وأنا أدحضها. هاجمت الملكية وأنا أدافع عنها» معلومات قليلة عن أكولا في *Dictionnaire de biographie française*, 1 (Paris: [s. n.], 1933), col. 349 sq. et dans I. Tchernoff, II, pp. 337; 467-472

هذه الفردانية دفعته إلى الصراع طوال حياته في سبيل فكرة جوهرية: ضرورة تغيير قانوننا المدني (وملاحقه مثل القانون الجزائي) من وجهة نظر ديمقراطية لغاية تطهيره من كلّ ما يحتوي من أدران النظام السابق. إن أثر أكولا وحياته شاهدان جيّدان على المقاومة التي كانت تقوم بها دوماً روح سنة 1789 أو سنة 1793 في فرنسا ضدّ مساعي العلم وغواياته.

استولت الصدمة العلمية الكبرى الثانية في القرن على اهتمام المذهب الجمهوري، وأقصد التحوّلية أو بالأحرى تجديد داروين لنظريّة لامارك التحوّلية بفضل مفهومي «الصراع من أجل الحياة» الذي سبق وأن استعمله مالتوس والاقتصاديون و«الانتقاء الطبيعي» المسحوب، فضلاً عن ذلك، من الممارسات الإمبيريقية لمربّي الماشية الإنجليز.

هذه الصدمة كانت فعلاً ذات أوجه. وأهمّ ما بقي منها في عيون المعاصرين، هو الدحض النهائيّ للثبوتية التي يبدو أنها توجّه الضربة القاضية للتصورات المسيحية عن سفر التكوين. إن مقاومة الكنيسة التي أصبحت منذ ذلك الحين متصلّبة في موقفها المضاد للحداثة (في أغلب البلدان وخاصة في فرنسا) كانت الصفة المميّزة لانتشار الداروينية رغم حذر داروين نفسه[33]. وفي استطلاع شخصي نجده

---

(33) علاوة على الدراسات الجديدة تماماً لتويلييه والتي لم أستطع الاطلاع عليها، فإننا لا نمتلك بخصوص موضوع تلقّي الداروينية في فرنسا إلا المؤلّف الممتاز Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIX siècle*

المذكور سابقاً، والذي يقتصر على الأوساط العلمية دون سواها بما في ذلك الوضعية. صحيح أنّ الفصل الأخير والسريع يتناول الداروينية والأيديولوجيات أساساً من زاوية الداروينية الاجتماعية. حول الداروينية السياسية انظر: A. Fouillée, «L'idée moderne du droit II. Le droit et l'intérêt d'après l'école anglaise contemporaine,» *Revue des deux mondes* (15 avril 1875), pp. 862-892.

twitter @ baghdad_library

في النشريات الفرنسية بين سنة 1884 وسنة 1904 ـ في حين أنّ الداروينية كانت معروفة في فرنسا حتى منذ سنة 1859 ـ تبيّن لي أن أغلب المؤلّفات المخصصة لمشكل «العلم»، وهي ليست من الإبستيمولوجيا الجيّدة ـ باستثناء كتاب بوترو وكتاب بوانكاريه في ما بعد ـ تتناول مسألة اتفاق أو اختلاف **الكتاب المقدّس** أو «الدين» مع العلم وخاصة مع العلوم «الطبيعية» حول مبحث سفر التكوين.

ويخصنا الوجه الثاني أيضاً بصورة أكثر مباشرة فالأثر الأبرز للداروينية المعمّمة هو تجذير الإنسان، بشكل شبه مطلق، داخل طبيعة عضوية وبيولوجية بدت منذ ذلك الحين «المحدّد» التام لوجوده الفيزيائي على الأقلّ. وسرعان ما قُطعت الخطوة، فأصبح التحديد يتعلق بوجوده العقلي، لنقل تصرفه وتفكيره، وبسرعة تعلق التحديد إثر ذلك بوجوده الاجتماعي أيضاً. إن الداروينية بإدماجها للخاصيات المتعلقة بالجنس في أسباب الانتقاء الطبيعي كانت تضع صراحة في الوقت نفسه مفهوم الوراثة ومؤسسة العائلة موضع سؤال: وهما موضوعان لتفكير مشترك بين «الأخلاق» و«السياسة». إنّ جزءاً غير هيّن من التصرف الاجتماعي للإنسان (الذي كانت دراسته حكراً، حتى ذلك الوقت، على الباحثين في الأخلاق والاقتصاد والتاريخ) أصبح منذ ذلك الحين، كما يبدو، من مشمولات العلوم المسماة بالطبيعية. وعلى نحو عكسيّ بدا العالم البيولوجي الحيواني أيضاً قابلاً لمقاربة سوسيولوجية تمثّل بداية اختصاص تطوّر بشدّة وتحسّن خلال العقود الأخيرة، لكنه أذهل عقول نهاية القرن التاسع عشر:

لقد وسم كتاب إسبيناس (Espinas) حول **المجتمعات الحيوانية** (*Sociétés animales*) (1877) جيلاً بأكمله. وكان لهذه الطبيعوية الجديدة هي أيضاً في الميدان الأيديولوجي والسياسي نتائج مهمة. كان على فكرة «التقدّم» الهرمة نسبياً، والتي سنرى دورها في تكوّن

الأيديولوجيا الجمهورية، أن تتوافق منذ ذلك الحين مع فكرة التطور الطبيعي مطبّقة هذه المرّة باستمرار على التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري.

إن العلاقات بين الداروينية والاشتراكيات، الماركسية على نحو ما، أشدّ التباساً. ولم يكن الفصل الدلالي الشديد بين الطبيعة والثقافة الملازم للماركسيين والضروري بالنسبة إليهم، متجهاً نحو التقارب. وعموماً، لقد اتهم الاشتراكيون الداروينية بتبرير الليبرالية والرأسمالية. واللافت أكثر أن نرى بلوم سنة 1928 ينادي عرضاً، لكن بجدية شديدة، بـ «داروينية حديثة» لصالح التصور الدائم «الثوريّة» على صعيد مبدئي حول التغيرات الاجتماعية في مقابل «التقدّم المستمرّ» العزيز على الراديكاليين[34].

لو استخدمنا لفظاً ملائماً لقلنا إنّ الداروينية لئن استُعملت منذ أمد طويل أيضاً من قبل الجمهوريين الأكثر ميلاً إلى اليسار كسلاح لمقاومة الفكر اللاهوتي والديني، وإذاً كسلاح ضدّ خصومهم من رجال الدين والملكيين، فلابدّ من أن نلاحظ أيضاً، بتعارض مميّز جداً ويمسّ إجمالاً استعمال السياسة لأيّ «علم»، أنّها زوّدت اليمين الملكيّ أو «الثوريّ» كما يقول سترنهل[35] ببعض منظّريه المسموعين أكثر من غيرهم وذوي الذاكرة الكئيبة. لقد استنتج فاشيه دو لابوج (Vacher de Lapouge) وجول سُوري (Jules Soury) (هذا الأخير استعمله مباشرة باريس وموراس) أوّلاً مفهوم حتمية تامة وجبرية تهين وتلغي، لا فقط المساواة والحقّ والحرية، بل أيضاً العقل نفسه بما هو نتاج، مثل جميع الأشياء، لتطوّر طبيعي وتاريخي (إذ لا فرق

---

(34) L. Blum, «Radicalisme et socialisme», p. 448.

(35) Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, pp. 146-176.

twitter @ baghdad_library

عندهم تقريباً بين هذين اللفظين). واستنتجوا بعد ذلك، ومن خلال مفهوم «الصراع من أجل الوجود» و«انتقاء الأفاضل» نظرية اجتماعية مؤسسة على الوراثة و«السلالة» التي تعوّض الحقّ بالقوّة. ويمكن أن يكون مفهوم السلالة متناقضاً، وهذا الأمر يستوجب تدقيقاً:

ستكون السلالة أوّلاً جماعة إثنية، ويُطلق عليها البعض مثل تاين وغوبينو (Gobineau) وشامبرلان (Chamberlain) كلمة «عرق» بدلاً من كلمة «أمّة» أو يصحّحون أنفسهم عندما ينخدعون في هذا الموضوع بالانسياق إلى مفردات ثورة 1789[36]. وعلى صعيد أوسع تتراكب الجماعة الإثنية القومية مع «الأعراق البشرية» الكبرى، فالآريون ضدّ الساميين، خصوصاً في ألمانيا أو في فرنسا، والسلالة الأنجلوسكسونية ضدّ السلالات الدنيا في الفكر الإنجليزي[37]. لكن يفسّر «العرق» ويبرر أيضاً، داخل الجماعة الإثنية المعيّنة، أنواع الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية: طبعاً نجد هنا مجدّداً النظرية العرقية العجوز للنبالة وهي عزيزة على فارتو وبولانفيلييه، والتي تبنّتها الملكية رسميّاً في نهاية القرن الثامن عشر، وجرى تشبيبها بفضل الطبيعوية الجديدة. وفي الحالتين، إن ما جرى دحضه «علمياً» هو الأسس نفسها لأيديولوجيا 1789 ـ المساواة بين الناس في الحقوق والحرية وحرية إرادة الأفراد والشعوب وهيمنة العقل والسيادة القومية والديمقراطية في معنييها القديم والجديد.

---

(36) المصدر نفسه، ص 162.

(37) انظر مثلاً W. Bagehot, *Les lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de la sélection et de l'hérédité*, trad. française, 1873,

كان الكاتب السياسي الليبرالي الإنجليزي - وهذا ليس صدفة - هدفاً لنقد شديد من قبل: Ch. Renouvier, «Le credo politique de la France et des races latines,» *La Critique philosophique* (3 septembre 1874), pp. 65-78.

غير أن الفكر الجمهوريّ من جهته كان يستقي من المصادر نفسها ليصل إلى نتائج مُعارضة لذلك. ونجد في هذا المجال فكراً بليغاً جداً لرجل نُسي ظلماً[38]، وهو لانوسان ويمكن إنجاز دراسة، هي أيضاً ضرورية حول داروينية كليمنصو. هذا الطبيب والمدرّس في كلية باريس، من اليسار الراديكالي ومدير جريدة - *Siècle* التي أدار داخلها «الحملة» المشهورة لصالح الفصل بين الكنيسة والدولة ـ ووزير البحرية في مكتب والدك روسو، والحاكم العام للهند الصينية، هو أحد هذه العقول الأصيلة التي تحيط بكل الهوات دون أن تسقط فيها أبداً. وهو، إضافة إلى ذلك، تحوّلي أكثر منه دارويني، وهو في الوقت نفسه جبريّ ومناصر للاستقلالية الفرديّة، وللتذكير. لقد أسّس مع أكولا **العلم السياسي** (*Science politique*) سنة 1878. وقد نقد بشدّة النظام الجمهوريّ للفترة الممتدّة بين سنة 1885 وسنة 1900 بوصفه نظاماً «أوليغارشياً» و«معادياً للديمقراطية» (مثل ناكيه)، لكنه لم يضعف أمام إغراءات البولانجية أو المذهب المعادي للبرلمان. وهو مؤيّد للانتقاء الطبيعي، لكن مع عكس جريء للفرضية [القائم عليها الانتقاء]. ويستنتج أنّ الديمقراطية وحدها، وكذلك

---

(38) لا أعرف عن لانوسان (Lanessan) (1843 ـ 191) إلا مختصرات سياسية تتعلق بالسير في: *Dictionnaire des parlementaires français*, IV, p. 574 et VI, p. 2120.

نائب منطقة السان من 1881 إلى 1895، ومنطقة من 1898 إلى 1906، ومنطقة من 1910 إلى 1914، والحاكم العسكري العام للهند الصينية من 1891 إلى 1895. وله رسائل مهمة تبادلها مع فيري خلال هذه المدّة توجد في الخزينة العامة لسان دِييه (Saint-Dié). حول دوره خلال مدّة الفرقة انظر في نهاية المطاف L.-V. Méjan, *La séparation des églises et de l'état. L'oeuvre de Louis Méjan, dernier directeur de l'administration autonome des cultes* (Paris: [s. n.], 1959), pp. 55-59.

وقد كان لانوسان بروتستانتياً وماسونياً. نشر في *Cahiers de la quinzaine*، نتائج التحقيق الذي جرى في صحيفته من طرف آلييه (Allier) مع خاتمة مطوّلة تستغرق 70 صفحة (*Cahiers de la quinzaine* (4 avril 1905)).

twitter @ baghdad_library

الجمهورية وقسط لا بأس به من «الاشتراكية» ـ من حيث الحماية الشكلية التي يوجّهها التشريع لصالح «المقموعين» من كلّ نوع أطفالاً كانوا أو نساء أو عمّالاً... إلخ ـ تتطابق مع قصد الطبيعة هذا[39]. ولا تهمّ في نظرنا (وسنفهم ذلك) القيمة «العلمية» لآثاره الفَطنَة والمتناسقة والشجاعة على أكثر من مستوى: ومن المفيد ملاحظة محاولة التوفيق بين الطبيعوية الجديدة وإرث سنة 1789. لنبحث عن تفسير لذلك، وسيكون ذلك بالنسبة إلينا امتحاناً مهمّاً. سنجد المفتاح مثلاً في جملة من تمهيد كتابه عن **التحوّلية** (*Le transformisme*) (1883):

«يقول العلم إنّ الناس يولدون غير متساوين في القوة والذكاء، ولكنهم يولدون متساوين في الحقوق. اللامساواة هي الشرط الضروري للتطور، إذاً يجب أن يوفّر المجتمع المنظّم علمياً لجميع أفراده وسائل لا محدودة لتطوير القوة الجسدية والذهنية التي وهبتها لهم الطبيعة. يجب على المجتمع أن يُحاكي الأنثى في قيادة أفراده خطوة خطوة في درب الحياة، ولا يتركهم وشأنهم إلا عند النضج، أي يوم يصبحون قادرين على الشروع في التمتّع بحقوقهم الطبيعية»[40].

من الممكن أن نعتقد في وجود تشتّت في الفكر بدعوى غياب الرابطة الضروريّة بين مقدّمات هذه الجمل ونتائجها، لكن سيكون ذلك اعتقاداً خاطئاً. لقد تناول لانوسان علل إثباتاته في مؤلّفات أخرى، وبالخصوص في كتاب **الأخلاق الطبيعية**، وقد كتبه

(39) سأعود قليلاً ([ص 534]) لأتناول كتابه الأساسي *La république démocratique* (Paris: [s. n.], 1897).

(40) J.- L. De Lanessan, *Le transformisme* (Paris: [s. n.], 1883), pp. 13 sq.

إثر كفاحه من أجل جمهورية ديمقراطية، ومن أجل الفصل. وفيه نجد الطبيعة «تجعل كل الكائنات الحية متساوية في الحقوق، ولا تضع أيّ حدّ أمام جهودهم في سبيل التمتّع بهذه الحقوق. وبأيديها تصنع أفراداً أقوى أو أضعف. [...] وفيه أيضاً لم يخرج من بين يدي الطبيعة أحد إلا وجعلت منه مالكاً لآخر أو سيّداً عليه»[41]. نستطيع قبل قراءة هذه السطور أو بعدها أن نتبع كاتبها في براهينه أو لا نتبعه. وبرهانه الأساسي أن جميع أفكارنا الأخلاقية متأتية من قوانين الطبيعة (على كلّ فرد أن يؤمّن حاجاته من غذاء وتناسل ونشاط، وما يتعلّق بالتجمّع العائلي). إننا بالطبع على علم بأنّ مجموعة الأدوات العلمية التي لا جدال فيها للانوسان سوف لن تخدمه إلا في شيئين، **أوّلهما** تبرير الإيمان الثابت في نظرية الحق الطبيعي التي عبّرت عنها الجملة المذكورة سابقاً على أفضل وجه. **وثانيهما**، وربما بالخصوص، تبرير ماديته الملحدة «التعارض بين الدين والعلم، ومذهب الخلق ومذهب التطوّر، وبين فرضية حرية الإرادة غير القابلة للبرهنة ويقين الحتمية»[42]. ستتعلّق الخطوة المنطقية الخاطئة، إن وُجدت، كما هو الشأن غالباً بالدلالة، إذ حين يقول إنّ الطبيعة تجعل «جميع الكائنات الحية متساوية في الحقوق» فهو ينزاح من خطاب «علمي» لا تستطيع فيه الطبيعة أن يكون لها المعنى الميتافيزيقي نفسه للقرن الثامن عشر إلى خطاب معياري ينادي «بالحقوق»، وهي الكلمة التي يجب أن تكون غريبة عن اللغة العلمية. لقد اكتسحت معه لغةُ العلم ميدانَ السياسة أقلَّ ممّا اكتسحت السياسةُ مجالَ العلم. والبقية أهمّيتها أقلّ: علوم الطبيعة وبلا ريب بفعل قوّة اللغة تصطدم بالحقّ الطبيعيّ. وسواء

(41) J.- L. De Lanessan, *La morale naturelle* (Paris: [s. n.], 1908), p. 385.

(42) المصدر نفسه، تمهيد، ص 1.

twitter @ baghdad_library

تعلّق الأمر بنفيه أو بإيجاده من خلال مواربة، فإنها [العلوم] لا تفعل، كلّما تعلق الأمر بالإنسان، سوى الخضوع إلى الضرورات التي لا محيص عنها للغة. إنها في نهاية المطاف اجتماعية وسياسية مزدوجة، وذلك مثل كلمتي «قانون» أو «حقّ» ذاتيهما. إن هاتين الكلمتين اللتين بفعل لبس أنطولوجي محظوظ تتضمّنان فكرة المعيار، ومن ثم فكرة الحرّية، لا تستطيعان أو لا تزعمان وصف حتمية عارضة. لا أحد، من فوشيه لابوج وجول سُوري ولانوسان، نجح في المشروع المستحيل وعديم الجدوى المتعلق بربط العلم والسياسة على صعيد الغايات. واستعمل الجميعُ العلمَ، أو ما اعتقدوه علماً، في خدمة اختياراتهم التي ليست، فوق كل اعتبار، سوى استعادة للمقولات المتّبعة في القرن الماضي: الحرية أو السلطة والحقّ أو القوة والعقل أو الإيمان.

لقد أوقع القرن، وهو في منعطفه، أغلب العلوم في أزمة وأضفى عليها تجديداً نعيش على دفعهما دوماً.

أوّلاً التحوّلات في علم الفيزياء والتساؤل المُتعلق أساساً بإمكانات المعرفة في الرياضيات وتداخل البيولوجي (وعلم السلوك) مع الكيمياء الجزيئية، وقريباً مع الإعلامية. يُضاف إلى ذلك اضطراب علوم الذهن والاجتماع مع «بسيكولوجيا الجماهير» للو بون (Le Bon)، وخاصة علم النفس التحليلي. ومن ثمّ ولادة علوم جديدة للإنسان انطلاقاً من الباليونطولوجيا التي عرفت، منذ ثلاثين سنة، ثورة حقيقية ومن الإثنولوجيا بفضل البنيوية ومن السوسيوبيولوجيا، وهذا من الأمور المعلومة جدّاً. ولنلاحظ في ما يتعلق بمبحثنا أمرين. **أوّلاً** جرى الإحساس ببوادر الأزمة في فرنسا خلال التسعينيات من القرن التاسع عشر، وسرعان ما استعملها اليمين التقليدي القومي أو

ما قبل الفاشي ليصارع في ميدانه الجمهوريين العقلانيين والعلمانيين على الدوام. وبلا ريب، إن الكتاب الرائد لإميل بوترو حول **الحدوثية في قوانين الطبيعة**[43] (*la contingence des lois de la nature*)، والذي نبّه فيه بضرب من الاعتدال والحذر الفلاسفة والعلماء إلى موضوع اليقينيات وكونية المناهج والمفاهيم العلمية، لم يكن له تأثير سياسي. قام بوترو، هذا المسيحي الليبرالي في ظلّ الجمهورية الانتهازية، ثم الزاديكالية بمسيرة مهنية جامعية عظيمة جدّاً. وقام في الوقت نفسه بحماية هر ودوركهايم. لكن إثر ذلك ببعض السنين استُعملَت آثار لو بون، ثمّ آثار جول سُوري على العكس من ذلك كلياً من قبل باريس أو جورج سوريل (Georges Sorel)، هذا إن قصرنا الحديث عنهم فقط في هجوماتهم ضدّ المذهب العقلاني والمذهب الوضعي، أي ضدّ الجمهورية، شاءوا ذلك أم أبَوا. غير أنّ أعداء الجمهورية الجدد، هؤلاء الذين سينوبون

(43) É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* (Paris: [s. n.], 1874), (أطروحة دولة) وله أيضاً *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie* (Paris: [s. n.], 1894),

من البيبليوغرافيا الكثيفة أنوّه خاصة بـ M. Roll, *La science et l'esprit positif chez les penseurs contemporains* (Paris: [s. n.], 1921),

إن الهجمة المتكتمة جداً لبوترو ضدّ العلموية استأنفها برونتيار (F. Brunetière) بطريقة محبّة للحياة الاجتماعية ومشهدية، وهو الذي اعتنق الوضعية منذ القديم، وذلك في مقال له مشهور كتبه سنة 1894 بعنوان «بعد زيارة إلى الفاتيكان»، وفي محاضرات عديدة مشهورة جرى تجميعها في: *La science et la religion* (Paris: [s. n.], 1895),

أو نشرت بعد وفاته في: *Discours de combat* (Paris: [s. n.], 1912).

لقد أحصى هذه الهجومات، وكذلك هجومات العلماء الكاثوليك أمثال بيار دُوِيم (Pierre Duhem) منذ 1886 في *Science et philosophie*، وزاد أكثر سنة 1897 في *La science et la morale*. وفيه كرّر تأكيد أن المجتمع يستمدّ كل احتياجاته الأخلاقية من العلم وحده.

twitter @ baghdad_library

عن رجال الدين والمَلَكيين، سيلتقون في طريقهم برجال من الماركسية، ويجدونهم في صفوفهم، وهم غالباً على حقّ مثل جورج سوريل في الفترة الممتدّة بين سنة 1907 وسنة 1914: هؤلاء لا ينفون نفياً تاماً الزعم «العلمي» للماركسية، بل يدعون فضلاً على ذلك إلى اللاوعي والحدس والعنف، وسيستعملونه ـ على عكس ما كان يسعى إليه جوريس ـ ضدّ الجمهورية «البورجوازية» والعقلانية المتحدرة من ثورة سنة 1789. إنّني لا ألاحظ هذا لأشير إلى أمر معروف جدّاً، وهو إسهام ضرب من الماركسية والاشتراكية في أصول الفاشية الفرنسية والأجنبية، بل لأذكّر بتناقض، وربما بضرر استعمال كلمة علم في ما يتعلق بموضوع السياسة.

وهذا أمر يقتضي منّا التوضيح.

العلم الجمهوري والجمهورية العلمية

لا يتعلّق الأمر بالدفاع عن «حياد» مستحيل وغير معقول، أو عن موضوعية للعلم. إن العلم ليس محايداً أبداً على صعيد سياسي لأنّ نشأته تتوقّف، حتى على مستوى باحث متوحّد كما ذكر ذلك كوندورسيه وكونت وغيرهما، ممن جاء قبل ماركس، على شروط تاريخية ـ اجتماعية واقتصادية بالنسبة إلى بعضهم، واجتماعية ذهنية على نحو أوسع بالنسبة إلى بعضهم الآخر ـ يدلّ عليها نظام التعليم والنظام الأكاديمي إن وُجدا. وبيّن بهذا المعنى أنّ مجموع هذه الشروط تمارس على العلماء وعلى علاقاتهم ومؤلّفاتهم ـ وهكذا يجب أن نعرّف موضوعياً «العلم» الذي ليس له أيّ واقع مجرّد ـ ضغطاً واعياً أو غير واع يوجّه، توجيهاً إحصائياً على الأقلّ، أعمالهم كما يوجّه أشكال تقبّلها في آن. ومن المهم التمييز بين هذين الأمرين. هذه الأشياء المبتذلة التي من الواجب التذكير بها،

تبيّن أنّ المجتمعات أو الحضارات التعددية التي انطلقت فيها حرية تفحّص المعتقدات الدينية والسياسية ورفضها، تشهد تسارعاً في تطوّر العلوم، وينعكس تأثير ذلك (أساساً، وليس استثناء بواسطة تطبيقاتها التقنية) على السياق التاريخي لإنتاجها الذي يبدو أنه يتغذّى بدوره منها. إنه يعدّ بهذا المعنى من أنماط المجتمعات أو النظم التي تبدو مرتبطة جوهرياً ـ (لأنها تاريخياً أطلقت الحركة) ـ بـ «تقدّم» العلوم أو ببساطة ببزوغها. وفي الواقع، هذا هو حال كلّ أوروبا الغربية، رغم ممانعات الكنائس منذ فترة الإصلاح. لن يجازف أحد بزَعْم أنّ إنجلترا أو ألمانيا المتميّزتين سياسياً، أو كذلك فرنسا، قد نظّمت، من وجهة النظر هذه، في القرن الثامن عشر، وحتّى في التاسع عشر، أوساطاً مختلفة عن بعضها بشكل محسوس، ذلك رغم تباينات تتعلّق بتطوّر العلوم. إضافة إلى ذلك، يمكن أن نلاحظ المكانة الكبيرة، نوعاً ما، هنا وهناك، للمبادرة الحكومية أو الخاصة. لكن بصفة عامة لا نلاحظ جهداً قمعياً علانية أو على العكس اختياراً لعلم رسميّ. إن السياق العام ـ ما عدا في بلاد الكنيسة أو في البلاد الأوتوقراطية علانية ـ هو سياق الحرية. بهذا المعنى تمثّل الجمهورية التي أرادت أن تتأسس بأكثر منهجيّة على الحرية وأوّلها (ونادراً ما يقال هذا) حرية «الضمير»، أي الحرية الفكرية، **قبلياً** وسطاً ملائماً، ويؤكّد التاريخ ذلك. غير أنه مقارنة بالبلدان الأخرى، من النمط نفسه، مثل إنجلترا وأميركا وألمانيا، بالأساس تحمل الأيديولوجيا الجمهورية، كما رأينا شيئاً إضافياً، وهو الشعور المؤكّد بأنها شكل من التنظيم السياسي الذي لا يشجع فقط العلم، لكنه **يتوقّف** عليه. تتوقّف الأيديولوجيا الجمهورية على العلم لتتمّ أوّلاً تحررها من آخر ادّعاءات الدوغمائية الدينية حول تنظيم حياة المواطنين المدنية والفكرية. إنها تتوقف عليه لتضمن، من وجهة نظر مادية وعملية، عدّة شروط (الطبية

twitter @ baghdad_library

مثلاً) تبدو لها ضرورية ليس لأسباب إنسانية أو نفعية فقط، بل كذلك من أجل أن تتحقّق بوصفها نظاماً. إنني أشدّد قليلاً على هذه النقطة لأنها تبدو في نظري نموذجية. مبدئياً لا يبدو أن شيئاً يفصل بين اللجوء إلى الوقاية والطبّ في أغلب البلاد الغربية خلال القرن التاسع عشر. إن التحقيقات عن الحالة الصحية للسكان، وعن تفشّي الأوبئة، أو عن الإدمان على الكحول، هي تقريباً معاصرة ومتقاربة في جميع البلدان، وعلاقاتها مع «الديمقراطية» أو حتى مع النظام السياسي - مثلاً *representative government* لدى ستيوارت مِل - مميّزة جداً في إنجلترا. لكن لن يصبح ذلك في أيّ مكان غير فرنسا **واجباً أخلاقياً بصورة واضحة** مرتبطاً بطبيعة **نظام** سياسي محدّد. يتمركز كلّ الأثر السياسي والعلمي لراسباي، وأيضاً لكليمنصو حول هذا المعطى. بيد أن الاتجاه ليس جديداً أو طارئاً: أسندت سنة 1795 واحدة من أوائل «التعاليم العقائدية» الجمهورية، وهي المنسوبة إلى لانتيناس (F. Lanthenas)، المعروف أيضاً بمشروعه حول التعليم، أهميّة مُعتبرة للوقاية والطبّ في هذه الأخلاق **المدنية**[44].

العلم والأخلاق

هكذا لا وجود في نظر الجمهوريين الفرنسيين **لحياد** العلم، بما أن الجمهورية هي في الوقت نفسه الشرط الضروري لتطوّر المعرفة الأكثر حرية، وهي النظام الذي يجعل من تطبيقات المعرفة

---

(44) F. Lanthenas, *Nouvelle déclaration de la morale républicaine et des devoirs de l'homme et du citoyen...*, Paris, 25 floréal an III, 1795,

وفيه يؤكّد التجديد المادي والأخلاقي للإنسان. دور الأطباء أمثال راسباي وليتريه وكليمنصو وبيرت وأوديفران، وروبينيه وسوميرييه ولانوسان وكومب والعديد غيرهم في الحزب الجمهوري ميزة مدهشة، وغالباً ما جرى كشفها.

ومن تكاملها في **أخلاق** شرط وجوده وبقائه. لكنني قلت إنه انطلاقاً من لحظة معيّنة ـ منعطف القرن ـ بدأ نوع من القلق ينكشف لدى الجمهوريين أنفسهم إزاء علاقة مفرطة في عضويتها بين العلم والسياسة. هذا القلق تجلّى، كأشدّ ما يكون، لحظة ادّعت العلوم أنها تطبّق بالوسائل المتاحة آنذاك مناهج دراسة غير العضوي أو البيولوجي على العقلي، ثمّ الاجتماعي. يجب عدم الاعتقاد أن هذا القلق نفعيّ. أقصد نتج من استعمال هذه الاتجاهات العلمية من قبل خصوم الجمهورية، القدماء والجدد. لقد اغتنم العديد من العُقلاء إجمالاً هذه المناسبة وذهبوا بالتحليل إلى أقصى الحدود، وتجرّأوا على صياغة اعتراض أكثر منهجية مما كان مطروحاً طيلة قرن بأكمله، ويتعلق بإحدى يقينات الجمهوريين الأقل عرضة للنقاش. ستسنح لنا الفرصة لاحقاً لنرى أنّ أقدم هذه الاعتراضات (التي تعود إلى ما بين سنة 1871 وسنة 1880) يعود إلى رونوفييه وفوييه وهنري ميشال، أي إلى ثلاثة فلاسفة أساسيين منحازين إلى النظام الجديد، وهو اعتراض يعبّر عن الممانعة التي أنعتها عن طيب خاطر بالتقليدية، إنّها ممانعة الكَنْتية الجديدة والمثالية، ويجب أن تؤخذ كل هذه الكلمات بالمعنى الفلسفي الأدقّ. ليس بوسع العلوم التجريبية والاستنتاجية أو التاريخية أن تمدّنا في ظل تسمية «قانون» إلا بأحكام واقع يمكن أن تُوضّح لنا التطبيقات والـ «وسائل» من دون أن تُوضّح أبداً «الغايات». بيد أنّ ميدان السياسة هو ميدان الغايات. إنه إذاً خارج ميدان علوم الواقع، وليس خارج ميدان العقل أو المنطق.

يوجد هذا النوع نفسه من التناقضات، ولا شكّ من الانسدادات في فكر رجل وحياته، رجل أهميته أعظم بكثير لأنه يجسّد إحدى أندر المحاولات، وربما هي المحاولة الوحيدة لتأسيسٍ رسمي لعلمٍ

twitter @ baghdad_library

للجمهورية وبواسطتها، إنه دوركهايم[45]. وفي الحقيقة يكاد شأنه يكون رمزياً، إنّه في حماية لويس ليار (Louis Liard)، ويحظى بدعمه. ومهما قيل في دوركهايم، فإنه ليس الباعث أو المؤسس للسوسيولوجيا الفرنسية. إن الفكرة كونتية وقد سبق أن دافع عنها ليتريه منذ سنة 1872. وعندما جرت تسمية دوركهايم في باريس، بعد بدايات محترمة في بوردو، فلأجل تدريس البيداغوجيا خلفاً لبويسّون. ويوضح لنا هذا الانعطاف في الواقع بشكل جيّد صورة الوضعية المتبقّية من أيديولوجيا الجمهورية الثالثة التي تعتَبر العمل السياسي الحقيقي عملاً فكرياً، وإن لم يكن روحياً، فإنه على الأقلّ أخلاقيّ يمرّ عبر التعليم، وتنشره الجمهورية بفضل منهج يصبح مفتاح كلّ أمر. لكن على غرار «العلم الأخير» الذي أعلن عنه كونت من دون إنشائه، تريد سوسيولوجيا دوركهايم أن تكون علماً جديداً يُدمج في الوقت نفسه جميع العلوم الأخرى الإنسانية والطبيعية ويبرّرها، حتى إن خضع إلى قوانينه العلمية الخاصة به، والتي لن تكون بالضرورة كما كان يعلّمه بوترو (Boutroux) قوانين العلوم الأخرى. إن السوسيولوجيا التي تريد أن تكون في تمام العلمية ـ وشبه تجريبية (تجربة الأنبوب يعوّضها التحقيق والمقارنة أو الإحصاء) ـ توجد بالطبع في تقاطع جميع أنواع التيارات: النقدية الجديدة لرونوفييه، لكن أيضاً الطبيعوية الجديدة لإسبيناس (قراءة **المجتمعات الحيوانية**

---

(45) الصفحات التالية لا تزعم الأصالة. ينتمي دوركهايم والدوركهايميون إلى هذه القلّة من فلاسفة القرن التاسع عشر الذين فرّوا من النسيان بإعادتهم إلى الموضة بواسطة دراسات حديثة وغزيرة، وحتّى بإعادة طبع. لنكتفي بذكر العناوين الآتية J.-C. Filloux, Durkheim et le socialisme (Paris-Genève: [s. n.], 1977); du même, É. Durkheim, *La science sociale et l'action, choix de textes* (Paris: [s. n.], 1970) (cité Filloux), le no. spécial de la *Revue française de sociologie* (1979); et enfin B. Lacroix, *Durkheim et la politique* (Paris: [s. n.], 1981)

اعترف دوركهايم نفسه بأهميتها الخصوصية) والوضعية و«الاشتراكية» أيضاً اللّتين سيفكّر فيهما دوركهايم على الدوام. أمكن أيضاً رصد أهمية المسائل الدينية بالنسبة إليه، لكن الأصل اليهودي لا يذكر لهذا السبب: كلّ السياق الأيديولوجي للجمهورية الثالثة يكفي لتفسير هذا الانبهار. إلا أن دوركهايم الذي يسنده رؤساؤه أو مستشاروه الجامعيون، يزعم بأنّه يوحّد بين العلم والسياسة، وبين الفكر والعمل: وهدف السوسيولوجيا في ذهنه عمليّ كلياً[46]، وعلى العالم أن يكون أيضاً سياسياً. ونعرف فضلاً عن ذلك التزامه الواقعي بخدمة الجمهورية الراديكالية الاشتراكية إبّان قضية درايفوس، ولكنّنا نعلمُ بدرجة أقلّ أنه عند محاولة بورجوا وأغلب الراديكاليين تأسيس مذهب اشتراكي للراديكالية (مع «التضامنية») مؤسس منطقياً وقانونياً، اقتبسوا صراحة من دوركهايم أكثر من مُجرّد مفهوم «التضامن العضوي». لكنّ ما يهمّنا هنا هو إبستيمولوجيا دوركهايم وموقفه من العلم. ذلك ما يبيّنه لنا نصّان مهمان، يجدر ذكرهما ببعض من الإطالة:

«لم يكن رجال الثورة علماء يتخيّلون بصمت نظاماً في مكتب عملهم، ولكنهم كانوا رجال عمل يعتقدون أنهم مدعوون إلى إعادة بناء المجتمع على أسس جديدة، وإنه من الواضح وضوحاً مفرطاً أنّ إعادة البناء هذه لا يمكن أن تجري وفق منهج علميّ. وفي الواقع، فإنّ جميع الحاجات والطموحات التي قُدّ منها المجتمع الفرنسي، هي التي قادت رجال الدولة آنذاك، وحدّدت الخطوط العريضة للعمل التحطيمي والترميمي الذي شرعوا فيه. وتعبّر المبادئ الباهرة عن هذه التوجهات، أكثر من تعبيرها عن العلاقات الفعلية بين الأشياء. ولا تتأتّى سلطتها من اتفاقها مع الواقع، بل من مطابقتها

---

(46) *De la division du travail social* (Paris: [s. n.],1893), p. XXXIX.

twitter @ baghdad_library

للطموحات القومية. ولا يعتقد فيها كنظريات، بل كعقيدة دينية. ولم تجري صياغة المبادئ بواسطة العلم ولصالحه، بل نتجت من ممارسة الحياة نفسها. وفي كلمة كانت ديانة لها شهداؤها ومبشّروها، حرّكت الجماهير بعمق. وكانت سبب أشياء عظيمة.

«التمييز المطروح مهم: لأنه وفق الموضع الذي منه تتكوّن وجهة النظر هذه أو تلك، فإن الحكم الذي يجب إطلاقه على مبادئ 1789 يتغيّر من الكلّ إلى الكلّ».

«إن نظرنا إلى المبادئ كمذهب علميّ، يجب تناولها بالبحث كما هي. ومن ثم نطبّق عليها المنهج النقدي المطابق الذي يلائم وحده العلم. ولابدّ من النظر إن كانت مطابقة للوقائع التي تزعم التعبير عنها. إنها تقدّم نفسها تفسيراً لأهمّ الظواهر الاجتماعية، فهل تدرك ذلك فعلاً؟ وفي الواقع، هل حقّاً أنّ «الناس يولدون ويظلون أحراراً ومتساوين في الحقوق بحيث «تتمثل الحرية في القدرة على فعل كلّ ما لا يضرّ بالغير». . . إلخ؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، لا يبقى سوى مجابهة حقيقة الوقائع بالصياغات التي من المفروض أنها تحتويها.

«ولكن ليس هذا هو المشكل الوحيد المطروح. لنسلّم بأنّ مبادئ 1789 قد دُحضت نهائياً كمبادئ نظرية، فإنها تبقى كوقائع اجتماعية وكتعبير عن روح زمن ومجتمع. ولتثمينها من هذا المنظور، فإنه لن يكفي اعتبار الصياغة في حرفيّتها لقياس الحقيقة الموضوعية، بل يجب على العكس تجريد ذلك لبلوغ الحاجات التي صدرت منها، والتي تلخّصها، وأن هذه الحاجات هي التي يجب محاكمتها. وفي الحقيقة يمكن لعقول ساذجة أن تعتقد أنه لمعرفة هذه الاتجاهات وهذه الطموحات، يكفي تطوير الصيغة التي تجليها، وفهم المعنى الحرفي. لكن سيكون ذلك تعرّضاً لأخطاء خطيرة.

وبالفعل هذه الصيغ هي الاكتمال الواعي لمسار لا واعٍ. [...]

«هنالك إذاً مشكلتان متمايزتان تماماً ومستقلتان، وهذا الوجه المزدوج للمشكل لم يفت السيد فيرنويّ (Ferneuil). لقد فهم بمنتهى الكمال أن مبادئ 1789 لا تتعلق فقط، وببساطة، بالفحص العلمي، وأنها ليست فقط مذاهب صحيحة نوعاً ما، ولكنها وقائع اجتماعية يتضامن فيها كل تطورنا القومي منذ قرن. «العلم، كما قال وهو محقّ في ذلك، يهاجم مبادئ 1789، وسيكون الواجب الدقيق للمعاصرين أيضاً إعادة تجميع تقيّ، في إرث الثورة، لكنوز الإيمان الوطني التي لا تثمّن، وللإخلاص للشأن العام وللتضامن القومي الذي تركه آباؤنا قدوة لأبنائهم»»[47].

وها هو النصّ الآخر:

«في الحقيقة إننا نخشى أن يكون هنالك بعض السطحية في الطريقة التي انطلقت بها هذه الحملة. هناك تشابه شفهي استطاع أن ينشئ اعتقاداً مفاده أن **الفردانية** تنتج ضرورة من مشاعر **فردية** وبالتالي أنانية. وفي الواقع إن دين الفرد من تأسيس المجتمع مثل جميع الأديان المعروفة. فالمجتمع هو الذي يعيّن لنا هذا المثل الأعلى كغاية وحيدة مشتركة تستطيع حالياً حشد الإرادات. أن يُنتزع منّا في حين لا يوضع شيء مَحلّهُ هو انحدار في هذه الفوضى الأخلاقية التي نريد مكافحتها بدقّة[48].

(47) «Les principes de 1789 et la sociologie» (à propos du livre de Ferneuil, *Les principes de 1789 et la science sociale* (Paris: [s. n.], 1889), *Revue internationale de l'enseignement* (1890), pp. 450-456 (Filloux, pp. 216-219).

(48) [هامش دوركهايم]: «كيف يمكن دون تناقض أن نكون فردانيين في الوقت نفسه الذي نقول فيه إن الفرد نتاج للمجتمع أكثر من كونه السبب. إذ إن الفردانية نفسها نتاج اجتماعي مثل كل الأخلاق والديانات. يتلقّى الفرد من المجتمع نفسه المعتقدات الأخلاقية =

twitter @ baghdad_library

«مع ذلك يجب أن نعتبر الصيغة التي منحها القرن الثامن عشر للفردانية، والتي أخطأنا في الاحتفاظ بها، من دون تغييرات تقريباً، تامّة ونهائية. وقد كانت تفي بالحاجة منذ قرن، غير أنها بحاجة الآن إلى أن تُوَسّع وتُكَمّل. إنها لا تقدّم الفردانية إلا من جهتها الأكثر سلبية [. . .]».

«هكذا لا نستطيع التعلق بهذا المثل الأعلى السلبي. ولابدّ من تجاوز النتائج المكتسبة للمحافظة عليها. وإن لم نتعلّم في النهاية استخدام وسائل العمل التي في حوزتنا، فإنّها تفقد قيمتها لا محالة. لنستعمل حرياتنا إذاً للبحث عمّا يجب فعله، ومن أجل فعله، ولغاية تليين اشتغال الآلة الاجتماعية، مهما كانت شاقة على الأفراد، ولجعل كلّ الوسائل ممكنة لتطوير ملكاتهم من دون عراقيل، وللعمل أخيراً على جعل الوصية الأخلاقية الممتازة واقعاً: كلّ امرئ وما كسبت يداه. لنعترف، حتى بطريقة عامة، أن الحرية أداة دقيقة لابدّ من تعلّم استعمالها، ولندرّب عليها أبناءنا، ولابدّ أن تتوجّه التربية الأخلاقية نحو هذا الهدف»[49].

هذا التمشّي واضح وضوحاً كافياً، فيجب ألا تدرّس مبادئ 1789 ويحكم عليها بما هي نتاجات التاريخ وحالة اجتماعية معينة إلا في نطاق النسبية. لكن من جهة أخرى، فإن السوسيولوجيا ـ المدعوة إلى مدّنا بمفتاح تأويلي محض ـ علم أرقى يجب عليه أن يعيّن لكل من الفرد والمجتمع نصيبه العادل والمناسب. ومن ثم فإنها ليست

= التي تؤلّهه. ذلك ما لم يفهمه كَنْت وروسو. لقد أرادا استنباط الأخلاق الفردانية لا من المجتمع، بل من مفهوم الفرد المنعزل. لقد كانت المحاولة مستحيلة، ومن ثم تتأتّى التناقضات المنطقية لنسقيهما».

(49) Durkheim, «L'individualisme et les intellectuels,» *Revue bleue* (1898), pp. 7-13 (Filloux, pp. 275 sqq.).

سوى إتمام واستكمال للفردانية الحدسية والمفرطة في التجريد والمعلنة في القرن السابع عشر. إن المبادئ السياسية المتحدرة من هذه الفردانية نسبية، ولكنها ليست خاطئة. إنها ضرورية، وليست كافية، ونقطة انطلاق يكفي إتمامها. بعبارات أخرى إن هذا ما تقوله البيداغوجيا الرسمية للجمهورية الثالثة التي تثير مقتطفات لافتة من الشروح المدرسية والممتازة في أغلب الأحيان حول إعلان الحقوق: «يمكن أن نضيف إليها أنه يجب ألا نحذف منها شيئاً»[50]. ومن جهة ثانية، فإن الفردانية التي يقرّها دوركهايم هدفاً للسوسيولوجيا ليست فردانية الحرية الاعتباطية التي تبرر جميع الآراء، لأنّ عقلانيتها وعلمويتها ذاتيهما تبقيان سليمتين[51].

هكذا يجد الفكر الموسوعي تثبيته واستمراريّته بموجب جهد مكثّف لإدماج العلم في الجمهورية إدماجاً مؤسّسياً بواسطة إصلاح الجامعة وعبر البيداغوجيا. لقد رسم كوندورسيه المخطط الإجمالي لهذا الفكر العظيم في شكل توليفة مؤثّرة جرى تدقيقها بواسطة العشرية الفلسفية (*Décade philosophique*)، إذ ليس العلم وفق نظام المعرفة سوى تطبيق للعقل الذي هو خصوصية الإنسان، والذي مكّنه من المطالبة بحقوقه **قبلياً**. يبدّد العقلُ، بواسطة العلم، المتعاليات والمعتقدات والآلهة المنتقمة وسلطة الجهلة والمتعصّبين. وبواسطة العلم، الذي هو أبو التقنيات، يفتح العقل للإنسان طريق

---

(50) انظر [ص 524] والجملة المذكورة أعلاه هي لكومبايريه في مقدّمة كتاب Eugène Blum, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, texte avec commentaire (Paris: [s. n.], 1902).

(51) Durkheim, «L'individualisme et les intellectuel», Filloux, p. 269:
«فقط يجب أن يكون لعقلي حجج حتى ينحني أمام عقل الغير. ليس ثمّة أيّ تعارض بين احترام السلطة والعقلانية شرط أن تتأسس السلطة عقليّاً».

twitter @ baghdad_library

السيطرة على العالم. ويستخرج «قوانين» الطبيعة ليستعملها ويُخضع لها القوانين الفيزيائية بالتأكيد، وربّما أيضاً قوانين الأخلاق. إن العقل يسمح إذاً بـ «تقدّم» الوضع المادي والفكري والأخلاقي للناس، بل أفضل من ذلك، إذ يسمح العقل للإنسان، عند المرور من طور الحدس القبلي إلى الحدس المتعلّق بالمعرفة العلمية، أن يصبح في المجتمع، وتبعاً لذلك في دائرة السياسة، موضوع معرفة عقلية: لكن ما سيكتشفه لن يقدر العقل على تهديم الحدس «الأبدي» لثورة 1789، لأنه لا علم إلا بالعقل وداخل الحرية. ولا يوجد تناقض بين العقل والحرية، ولا بين القانون والعلم. إن العلم هو أولاً أداة تحرّر، ومن ثم وسيلة عمل. وبما أنّ العلم مطبّق على المجتمع والسياسة، فإنّه لا يستطيع، في لحظة ثالثة، إلا المساعدة على تحسين الأوليات والعقيدة و«الرمز» (لننتبه إلى هذه الألفاظ) التي سمح لها بالنشأة وبحرية التطوّر. لكن من جهة أخرى، لا كفاءة للعلم، ولا قدرة له على تحديد **الغايات** الممكن تعيينها لنشاط الإنسان الفردي والجماعي. ولا تعيق معرفة «قوانين» الطبيعة (ومن بينها تلك المتعلّقة بالإنسان) حرية نشاطه في شيء: إنها تزوّده، على العكس من ذلك، بالوسائل، وبالوسائل فقط. أمّا بالنسبة إلى غاياته فلا يمكن مقاضاتها إلا لسبب وحيد يعلّمها **قبلياً** حقوقها وواجباتها. يجب أن تجري هذه الفروق التمهيدية بالنسبة إلى كلّ اختصاص علمي، لكن أساساً، كما يقول فوييه ودوركهايم وبوغلاي، كل بطريقته، بالنسبة إلى علم الحقوق وعلم الإنسان. ذلك هو، في نهاية المطاف، التوليفة، أو إن شئنا، النسق الإبستيمولوجي المشترك الذي توصّل إليه العلماء الجمهوريون، مثل دوركهايم وفوييه وهـ. ميشال (H. Michel) وبوغلاي ودوغيت وهوريو أو مالبرغ. إن هذا النسق أصيل، وخاص بفرنسا. ويتّضح في جزئه الأكبر بضرورة مضاعفة. أوّلاً إنزال التعاليات ذات الأصل

الديني من عروشها، ونفيها من جهة أنها تضع أصل الواقع وضروب معرفته في إله عقيدة وحتّى ميتافيزيقا. وقد أفلت من ذلك الجمهوريون الروحانيون مثل فاشيرو أو جول سيمون الذين كانوا يريدون «استنباط الله من العقل» عقب كوزان. هنا تكمن، إن شئنا الضرورة اللائكية. وبعد ذلك وعكسياً حفْظ وجود ملكة الحكم الحرّ وعدم إحلال حتمية ذات أصل مادي محلّ حتمية دينية أو ميتافيزيقية. تتساهل هذه الأخيرة مع التصورات الروحية وأيضاً المادية شرط أن لا تتعدّى الواحدة أو الأخرى الميدان المخصوص للأخلاق. إن الغايات النهائية للإنسان المتعلقة بالسياسة هي، إذاً بصرامة، أخلاقية. وحتّى لو لم نؤمن إلا بالمادة، فإن الأخلاق المصوغة في **مُثل** وبديهيات، والمفضية إلى قواعد عمل، لا تتعلق إلا باختيار وسائل معطيات التجربة أو دروس التاريخ. هذه **المثالية** الفرنسية المحدودة في القانون والأخلاق تتلاءم إذاً جيّداً مع واقعية تاريخية أو فيزيائية كتلاؤمها مع حتمية مادية، حتى أنّها الطريقة الوحيدة للتوفيق بين هذه الأخيرة الضرورة الجوهرية للحرية.

يجب ألا يباغتنا الإقرار بمثالية عقارية بالنسبة إلى مجموع التيار الجمهوري الفرنسي بالمعنى المشترك والفلسفي معاً. وهذا ما جرى، كما نعلم، داخل الاشتراكية مع الصراع القار الذي خاضه جوريس، وخاصة بلوم بدرجة أقلّ ضدّ الحتمية «المادية» المفهومة جيّداً على نحو ما، والمستعارة من الماركسية. ومن الغريب أن يُعترض أحياناً على المثالية إلى حدّ رفض الاشتراكيين الثوريين لها بشكل، لعلّه أقلّ ممّا فعلت أكثر التيارات محافظة من بين الجمهوريين، مثلاً من طرف بعض الأيديولوجيين من جهة، وبعض الراديكاليين من جهة أخرى، وذلك في البداية كما في النهاية. الأوائل هم عموماً كما نعلم أتباع كوندياك، وكانوا بفعل «حسّيتهم المذهبية» مستعدّين للاعتراف بأولوية

twitter @ baghdad_library

الواقع والطابع المادي للفكر والإحساس والأخلاق. صحيح أيضاً أنهم أتباع أشدّاء لمذهب «الحقّ الطبيعي»، وهو أمر يطرح بعض المشاكل الفلسفية ويقودهم بطريقة ما ـ برفض كلّ مشروعية ذات بعد تاريخي مثلاً ـ إلى أخلاق وسياسة عقليتين، وليستا لذلك أقلّ مثالية. ومع ذلك، فإن إلحادهم يحسم الأمر مع الروحانية المعلنة لليبراليين، وحتّى لجمهوريي الجيل المقبل.

أمّا بالنسبة إلى الراديكاليين[52] فإن حالتهم أكثر تعقيداً، وذلك بسبب ميولات شتّى، وغالباً متعارضة يوحّدونها منذ أصول الحزب ذاته، وربما قبل ذلك. ورغم ذلك، لابدّ أن نعترف بشجاعتهم في مجابهة المشكل: بالتأكيد من بين جميع الأحزاب، باستثناء الماركسيين، فإن الحزب الراديكالي، من غامبيتا وهيريو إلى منديس فرانس، هو أكثر من استعمل في خطابه كلمة «علم» وكذلك كلمة «إمبيريقية». وقد لاحظنا استعمال ذلك خلال مدّة طويلة بحسّ «وضعيّ» ومعادٍ للاهوت. لكن في القرن العشرين حين يجري الحديث عن «الإمبيريقية الراديكالية»، فذلك بمعنى مغاير تماماً: بالأحرى لإبراز حذرها (في موضوع الاقتصاد مثلاً)، وربما بمعنى رفع نوع من «غياب الأحكام المسبقة» الذي يمكن أن يظهر كنفي للأخلاق. ولابدّ أن ننظر في ذلك من كثب، فاللجوء إلى الإمبيريقية التي استعملت مدّة طويلة بمعنى مازال علمياً قد جرى في الواقع داخل سياق مصادمات مع الاشتراكيين، لكن **ليس في اتجاه وحيد.** أقصد ليس حتماً كما كان يفعل كليمنصو ضدّ جوريس سنة 1885 للدفاع عن حرية التصوّر والتأويل ضدّ العقائد وقواعد الحياة الاشتراكية، لكن بصرامة، بمعنى مضادّ للتصريح بإمكان قبول

---

(52) انظر [ص 383 ـ 384].

النظريات الاشتراكية[53]، إن تبيّنت صحّتها، أي إن جرى التحقّق منها بواسطة التجربة (الاقتصادية أو التاريخية).

لكن من المفيد أن نرى جمهورياً من الجيل الموالي، وهو بوغلاي، ذو سحنة راديكالية، وهو سوسيولوجي من أتباع دوركهايم يصل إلى النتائج نفسها بطرق مختلفة في كتاب **الديمقراطية أمام العلم** (*Démocratie devant la science*) (1904) حين كان ينافح عن نزعة تضامنية موجّهة بوضوح نحو الاشتراكية[54]. إنه جدل غير أكاديمي: سيتكفّل بوغلاي أيضاً سنة 1924 في الكراس **الانتخابي** للكارتل

---

(53) هذه المسائل لم يتطارحها فقط «مثقفو» الحزب الراديكالي مثل بورج أو بيللوتان أو بوغليه (Bouglé). لقد كانت تطرح باستمرار أمام المناضلين خلال المؤتمرات بواسطة رجال سياسة نافذين ومسؤولين. حول هذه المسائل انظر الكتب المذكورة سابقاً: F. Buissòn, *La politique radicale* et A. Charpentier, *Le parti radical et radical-socialiste* à *travers ses congrès*

وسرعان ما ذكرت بعض النصوص من قبل Cl. Nicolet, *Le radicalisme*, pp. 49 sqq.

وبشكل مطوّل من قبل J.-Th. Nordmann, *Histoire des radicaux*, pp. 127-188.

(54) حول بوغليه عمله ومواقفه إزاء دوركهايم أفضل الدراسات نجدها لدى W. P. Vogt, «Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870-1940,» *Revue française de sociologie* (1979), pp. 123-139

(ص 124، وبسرعة حول مساهمته في *La dépêche de Toulouse* وترشحاته التعيسة إلى النيابة سنوات 1901 و1906 و1914 و1924 (W. Logne, «Sociologie et politique: Le libéralisme de Célestin Bouglé», pp. 141-161,)

(رغم صياغات رديئة مثل «فلسفة آلان المعادية للمجتمع»). وحول عمله في تولوز ومناقشاته المشهورة مع جوريس سنة 1906 انظر أطروحة H. Lerner, *La dépêche, journal de la démocratie: Contribution à l'histoire du radicalisme en France sous la troisième république*, 2 vols. (Toulouse: [s. n.], 1978), t. 1, p. 425.

كتب حوالى 500 مقال في *La dépêche* انظر كذلك الملاحظات السريعة في: S. Berstein, pp. 35 sqq. et 85.

twitter @ baghdad_library

بالبحث بعجالة في هذه المشاكل الإبستيمولوجية داحضاً نظريات الطبيعوية الجديدة في العمل الفرنسي تحت عنوان «سفسطات الردّة»[55]. غير أن مساهمته سنة 1904 كانت أهميتها أكبر في تقديري، إذ من العبث والخطأ بالنسبة إليه الرغبة في البرهنة، باسم «القوانين» المزعومة للطبيعة، على أن الديمقراطية «على باطل»، كما يقول، أو أنها مستحيلة. وكذلك شأن البحث عن البرهنة على أنها على حقّ.

إن خاتمة الكتاب، من دون شكّ، هي أهمّ، في اختصارها، من المؤلِّف نفسه، إذ إنها تدافع عن «طبيعة» نوعيّة للمجتمعات الإنسانية، وتطالب بتعويض «البيولوجيا المستبدلة بالتاريخ المحلّل»[56].

غير أن النزعة الانتصارية التاريخية السوسيولوجية لبوغلاي، حول هذه النقطة، يمكن أن تبدو من الوهلة الأولى مدحوضة من قبل أحدث الاتجاهات في علوم الإنسان. ولا يفوتنا، على العكس من ذلك، أن نندهش للتقدم المتّحد الاتجاه للباليونطولوجيا والإيتيولوجيا والبيولوجيا الخلوية والجزيئية في ما يتعلق بدراسة الدماغ وظاهرياً بالبيوسوسيولوجيا التي يبدو أنها حصرت فعلياً، بكثير من الشدّة إلى حدّ الخلط، الميدانَ البيولوجي والميدان الاجتماعي. هل يعني هذا عودة منّا إلى حقبة طبيعوية جديدة؟ وهل يجب علينا تعميق آثار المجادلات العلمية المغالطية لنهاية القرن التاسع عشر؟ إن الرهان كما يعلم الجميع عظيم. لقد توسّلت الفاشية والنازية

---

(55) C. Bouglé, «Les sophismes de la réaction,» dans: *La politique républicaine*, pp. 564-587.

(56) C. Bouglé, *La démocratie devant la science* (Paris: [s. n.], 1904), p. 295.

والشيوعية بالعلوم، و**خاصة** بالعلوم المسماة طبيعية لصالح أسوء انحرافاتها. هل حكم علينا بأن نتقصّاها خطوة بخطوة في مخابر يمكن أن تكون، ومن يدري، مخابر الدكتور مانجل (Mengele) لكي نبحث من جهتنا بحثاً محموماً عن الحجج التي تطمئن؟ لنقل بالطبع إنه لابدّ من زيارة جميع «المخابر»، ويجب تشذيب جميع الاختصاصات (بالتأكيد الكلمة أكثر تواضعاً ودقّة من لفظة «علم») والتماسها خاصة من قبل من يهتمّ بالنظرية والواقع السياسيين. وفي غياب نزعة موسوعية مستحيلة، من البديهي إذاً أنّ تعدّدية الاختصاصات هي التي ستبقى مفتاح «العلوم الإنسانية» الضرورية، إن لم تكن علوماً إنسانية مفترضة، وذلك شريطة أن يصطحبها فضول وروح نقدية عالية وسعة علم. وقد يتسنّى لنا تسجيل التقدّم الظاهري لطبيعوية جديدة ستزوّدنا شيئاً فشيئاً بمعلومات عن الجزء المشفّر أو المبرمج من التصرفات البشرية، وستظهر لنا، لم لا، «القوانين» القابلة للصورنة. وسنسجّل، كذلك، كمؤرّخين، وسنستعمل جميع نتائج المناهج كلها (ديموغرافيا وعلم الأوبئة وتاريخ اقتصادي و«بنيويّة») التي تصهر معارفنا، وتسمح أوّلاً بوصف أفضل، ثمّ إن لزم الأمر بالتخطيط لـ «تفسير». لن نقدر بوصفنا مؤرّخين على تجاهل الأبحاث الجارية والنتائج المحتملة لمحاولة مقاربة إجمالية لتاريخ الإنسانية، ولن نستطيع إعفاء أنفسنا من محاولة معرفة النتائج التي مكنتنا منها الاختصاصات المتنافسة في موضوع **أصول** الإنسانية، وفي دراسة سلوكاتها وسلوكات الحيوانات. إن الحقبة الحالية موسومة بجدّة المشروع العلمي الجامع أقلّ منها بتكاثر الوسائل المادية للبحث، وربّما خاصّة بالانتشار الخارق للعادة (وهو أيضاً مسخ) لأهداف هذه البحوث ونتائجها. ولابدّ، والحالة هذه، من القيام بعمل ما.

twitter @ baghdad_library

لكن يجب عدم الاعتقاد أن هذا التغيّر الكمّي سيغيّر جدّياً وبعمق إشكالية علاقات العلم والسياسة التي لا تروق لبعضهم، وهي قديمة جدّاً. لا يسعنا إلا الاندهاش من توازي مسارات نهاية القرن وهذه السنوات الأخيرة. إن الطبيعوية الجديدة تصلح دوماً كترسانة يحسن استغلالها على نحو ما لمصلحة غايات (معلنة أو مقنّعة) أيديولوجية وسياسية، فالتعميمات المعادية للمساواة لروبير آردراي (Robert Ardrey) أو ديموند موريس (Desmond Morris) ليست أقل أو أكثر «علمية» من الهذيان العنصري لفوشيه دو لابوج. وعكسياً يعتقد روفييه (Ruffié) أو لابوري (Laborit) تقديم خدمة جليلة لـ «الديمقراطية» «بإثبات» أن هذا الحدث العلمي أو ذاك النموذج يطابقها ويبرّرها أو يطالب بها. لكن «العلم» الذي ليس هنا إلا لإحصاء الواقع في مساره لا شيء يربطه بـ «الديمقراطية» أو «الجمهورية»: إنه في حقل آخر بالطبع مرتبط به كما هو مرتبط بالعديد من غيره بواسطة كلمات ومؤسسات ومصالح ومشاعر لأنه لا يُوجد إلا مُفكّراً فيه ومعبّراً عنه بواسطة بشر، لكن على مستوى مختلف. إنه في حقل آخر لأنه ليس **مؤهّلاً** لتعيين **الغايات** ولحمل أحكام خلقية على الأشياء. إنه قادر على إنارة عقولنا حول جميع شروط الغايات الأخلاقية التي نضطلع بها، وإنّه قادر حتى على أن يُوضّح لنا بدقّة متناهية (وهذا هو اعتقادي الراسخ بوصفي مؤرّخاً) شروط ظهور («إنتاج») غاياتنا الخلقية والسياسية، لكنه لا يستطيع إصدار حكم على هذه الغايات نفسها. إن الأمر يتعلق فقط في شأن العلم باكتساب احترام ذكيّ لمساراته النابهة وللأنوار والمعلومات التي يغدقها علينا. غير أنه احترام مصحوب بارتياب جازم من كفاءته. أنا منبهر برؤية أن هذه هي الخلاصات التي توصّل إليها مثلاً مؤتمر طموح حول الآفاق الحالية للأنثروبولوجيا عبّر عنها أناس مثل موران (Éd. Morin) وبلانديه ومونو (J. Monod)

وآيزنبرغ[57] (L. Eisenberg). لكن نلاحظ أن ما يخصّنا هنا كان في ذلك الحين هو الخلاصة الكبرى لبوغلاي وقد صاغها كما يلي:

«كيف يكون هذا الازدواج في الموقف ممكناً؟

«يفسّر هذا الازدواج بواسطة «ازدواج» جوهري للمجتمعات البشرية وبواسطة طابعها المبهم. إنها تحيا وتتطوّر بين مملكتين. هذا بالتدقيق ما تنساه السوسيولوجيا التي تزوّد أعداء الديمقراطية بمؤونتهم من الأدلّة «العلمية»، أي السوسيولوجيا الطبيعوية. وبالفعل لا نستطيع القول إن أطروحاتها خاطئة جذرياً. إنها **نصف** صحيحة. وهذا **عين** ما يجعلها خصبة باللبس. لا أحد ينازع مثلاً أن الوراثة في المجتمعات البشرية مثلما هي في الأنواع الحيوانية تواصل العمل والأشغال تنقسم، والأغذية يُتنازع عليها. بهذا المعنى لا عجب أن تطبّق القوانين التي اكتشفها الطبيعيون مثل لامارك أو ميلن إدواردز (Milne-Edwards) أو داروين بوجه ما على العالم الإنساني. لقد كان مفيداً، للتفاعل ضدّ الكبرياء العازل للروحانية، الرفع المنهجي لبصمة هذه القوانين عن المجتمعات وإبراز المماثلات التي تقرّبها من العضويات.

«ولكن التقريب يصبح خطيراً حين يُدفع به إلى حدّ إنكار خصوصية الألفاظ. [. . .] هذا هو الخطأ الذي لا يفلت منه الذين ينقادون في ما يتعلق بالسياسة للسوسيولوجيا الطبيعوية. إنّهم يقصّرون في الأخذ بعين الاعتبار، عند توقّعاتهم، مختلف الشروط الإنسانية للحياة الاجتماعية ووسائل العمل وحوافزه والملكات العملية والنقدية التي هي حكر على البشر. إنهم ينسون الماكينة والقانون. إنهم ينسون

(57) éd. Morin, M. Tiattelli-Palmarini, éd. *L'unité de l'homme* (Colloque de Royaumont de 1972), 3 vols. (Paris: [s. n.], 1974); nous faisons allusion aux textes du vol. III, pp. 43-46, 202 sqq., 324 sqq.

twitter @ baghdad_library

القوى المتنامية للنشاط الجماعي والضرورات المتنامية للوعي العمومي الذي يعترف أكثر فأكثر بحقوق جميع الشخصيات [. . .].

«إننا نفهم الآن بصورة أفضل كم كان مخيّباً للأمل أن نترقّب من أخلاق «علمية» قائمة على البيولوجيا أن تحكم في آخر المطاف بحسن أساس طموحات المساواة أو سوئها. وفي الواقع إن الحاكم الذي تقلّد مهامه كان غير كفؤ، وعلى نحو مزدوج. إن العلم المفهوم على هذا المنوال كان غير قادر على تثبيت ما هو مرغوب فيه بالنسبة إلى مجتمعاتنا، وحتّى على تحديد ما هو ممكن.

«بالتأكيد يبدو صعباً أن ننفي عن المعرفة العلمية بالقوانين الطبيعية حقّ التصريح بالحكم على الإمكانات [. . .].

«ولكن حيث مازالت تتجلّى عدم كفاءة هذه الأخلاق العلمية بوضوح أكثر، فإن الأمر يتعلق بتقدير الغايات التي نقترحها لحضارتنا [. . .].

«سيكون من السهل، تحت أشكال متنوعة، التعرّف في قلب النظريات الأخلاقية، المشدّدة على ما يتعلق بكرامتها الإنسانية، على الإحساس المثالي نفسه. وتمكنا في منظومة الدفاع التي قدّمناها من التعرف في لحظات مختلفة على الحضور الفعّال [. . .].

«هكذا نصل متبعين سلسلتنا الأخيرة من البراهين إلى خلاصة تبدو وكأنّها موضوعة لتثير، في الوقت نفسه، سخط بعض خصوم الديمقراطية وبعض المدافعين عنها. وقد تبين لنا، ضدّ الأوائل، أن العلم لا يبرهن إطلاقاً على بطلان الطموحات المساواتية. وبينّا، في الوقت ذاته، أنه غير قادر نهائياً على البرهنة على شرعيتها. ومن ثم يبدو أننا قطعنا الطريق على من يريد البرهنة علمياً على أن الديمقراطية على حقّ، وقطعناه أيضاً على الذين يودّون البرهنة علمياً

على بطلانها. لقد طردنا كلّ المتخاصمين. لقد بالغوا جميعاً في صلاحية المحكمة.

«لكن لننبّه بشدّة إلى أنّ الملاحظات مهما كانت دقيقة ومضبوطة، فإن الأحداث هنا لا تبرهن مطلقاً وحدها على أن بعض الوسائل خطيرة، فالغايات هي التي بواسطتها تواجه آثار هذه الوسائل. وملاحظات العلم لا تقصي هنا اختيارات الضمير. وإن أنارت سبيل القرار، فإنها لا تحدّده. ولا يخرج المثل الأعلى الديمقراطي فقط من الوقائع التي يرويها ملاحظو المجتمعات التي تتحقق فيها الديمقراطية، بل ينبثق بالأحرى وسط هذه الأحداث، وبعيداً عن أن تُحاكمَه. إنّه يحاكمها في نهاية التحليل.

«ينجرّ عن ذلك أنّ مصلحة الديمقراطية تفرض عليها بالطبع أن لا تتهاون بشيء مما يغذي هذه النار المضاعفة. والمهمّ في الديمقراطية، أكثر من أيّ مجتمع آخر، أنّ تنتشر الثقافة، التي تتقارب الضمائر بفضلها، وتدرك ثمن الحياة الروحية، وتتعلّم تجاوز الطبيعة وتتأنسن حرفياً. وإن صحّ أن الملاحظة العلمية الأكثر موضوعية مازالت غير كافية لتبرهن للناس أنه من واجبهم العمل على مجيء مدينة عادلة يتعاون فيها الأفراد على الارتقاء، إن لزم الأمر إلى أجل معلوم، إلى نوع من الاختيار العقلي. إذاً قد يكون من غير الفطنة أن نزدري في المجتمع الديمقراطي، أكثر من أيّ مجتمع آخر، فن الاختيار العقليّ والتنظيم المنهجي لغايات الحياة الإنسانية وفق هدف كونيّ يسمّى فلسفة الأخلاق»[58].

---

(58) C. Bouglé, *La démocratie devant la science*, pp. 289-302.

انظر أيضاً Ch. Seignobos, «Le régime de l'enseignement supérieur des lettres,» *Publications du musée pédagogique*, n.s. V (1904): *Études*, pp. 133-170, وخاصة الصفحات 141 ـ 143.

twitter @ baghdad_library

الفصل التاسع

أسس الرباط الاجتماعي:
المجتمع المدني والمجتمع السياسي

إنّه بالطبع كفاح سياسي: لقد فكّر الجمهوريون طوال تاريخهم أساساً في اسم النظام المؤسّسي الذي يريدون إنشاءه في فرنسا كما فكّروا في شكله، وناضلوا في سبيل ذلك حتى النصر. إلا أنّه نصر ملتبس، لأنّنا رأينا أن الجمهورية الناشئة ـ الثالثة ـ لم تكن سوى ثمرة تسوية بين تقليد جمهوري تماماً وتقليد أورليانيّ، وهي تسوية قبِل بها صراحة أغلب الجمهوريين سنة 1875، غير أن الجمهوريين أدمجوا هذه التسوية التي آلت لصالحهم، وانتهى بها المطاف إلى أن تصبح مسألة جوهريّة. ومن الخطأ اعتقاد أنّ هذا الصراع السياسي بصورة مخصوصة قد وجد بذلك حلّه، إذ تبيّن تجربة سنة 1940 أن اسم جمهورية ذاته لم يَقبله جزء بأكمله من الرأي. وفي سبيل ذلك كان لابدّ من الكفاح مجدّداً بين سنة 1940 وسنة 1944. وعكسياً، رأينا بهذه المناسبة أنّ أحزاب اليسار التي استنكرت منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر نقص هذا الإطار السياسي أو طابعه الصوريّ المحض كانت تشعر بدرجة كافية بضرورة جعل إصلاحه نقطة اشتراك بين برامجها. ويبدو أنّ هذا الاتفاق المتأخّر حول الشكل

يجري مع انقسام عميق حول مشاكل التنظيم الاجتماعي الأكثر جوهرية. إن البعض ـ وهم الجمهوريون المحافظون ـ لم يشاؤوا المساس في شيء من أطر وهياكل «المجتمع البورجوازي» المتحدر من الفترة الثورية، والذي دعمته الإمبراطورية والعودات إلى النظم الملكيّة. أمّا البعض الآخر ـ وهم أصحاب التقليد الإصلاحيّ الذي دافع عنه في البدء الانتهازيون، ثمّ الراديكاليون ـ فقَبِل بسياسة إصلاحات وتهيئة اقتصادية واجتماعية، ولكنّها حذرة ومتدرّجة، وفي وفاق مع المبادئ الثورية لسنة 1789، أو حتى لسنة 1793. ومع ذلك لم يضعوا طبيعة المجتمع نفسه موضع سؤال. وآخرون في النهاية ـ وهم الاشتراكيون المتأثرون على نحو ما بالماركسية ـ بثنائهم على الأطراف القصوى للتقليد الثوري الفرنسي كانوا ـ بفضل مناهج مختلفة تماماً ـ يتبيّنون الطبيعة الحقيقية للمجتمعات، ويجدون في نظرية وممارسة مستخلصتين بتمامهما من الإرث الفرنسي حلاً للتناقضات بين الأشكال السياسية والواقعات الاجتماعية. ورغم الفروق الدقيقة والانزلاقات أو التحالفات التعبوية التي يفرضها العمل اليومي، قد توجد على الصعيد النظري خطوط قطيعة نهائية بين هذه المواقف.

إن المسألة هي بالفعل أساسية، ولكنها ليست بالبساطة التي يريدها هؤلاء أو أولئك. إن كانت القطيعة المذهبية بين الماركسيين، من جهة، والذين ينتسبون إلى الثورة الفرنسية من جهة أخرى عميقة إلى هذا الحدّ، فلابدّ من تفسير التوسّل الثابت والمتكرّر للطاعة الجمهورية، حتى من قبل الحزب الشيوعي الفرنسي بمجرّد أغراض تكتيكية أو حتى بخديعة. إن الرهان خطير، ولا يمكن للحكم إلا أن يصدر بمبرّرات قويّة لأنّ الممارسةَ السياسية غالباً ما تكذّب النظرية. ومن جهة أخرى، إن كان التقليد الجمهوريّ يُدرك ذاته فعلاً في

twitter @ baghdad_library

المجتمع العيني الفرنسي المعاصر، فإنه سيتحمّل تبعات واقع أمر صادم بشكل مقبول: لكن هذا ما كان ينفيه تماماً، وعلى الدوام، كلّ الجمهوريين تقريباً. بالنسبة إليهم، ورغم ما يقال، ثمّة علاقة ضرورية بين الشكل السياسي الذي يدافعون عنه والبنية الاجتماعية التي يتمنّونها[1]. لا شكّ في أن الكلمات التي أنشأوا في داخلها هذه

---

(1) هذا التمييز، وهذا المرور، من الرباط الأكثر عمومية والأشدّ جوهريّة للنوع - وهو ما نسمّيه اليوم قابلية الاجتماع - إلى الروابط السياسية، هو واحد من أقدم **المقامات**، ومن أكثر التأملات الفلسفية عرضة للنقاش. يجب ألا يُترقّب منّي، هنا، التوسّع في ذلك: ما يهمّني هو الشكل الذي تناوله بها الجمهوريون الفرنسيون. ويجب ألا يُترقّب منّي كذلك تقديم مجرّد جرد بيبليوغرافي، فهذا الأمر غير معقول لأنّه يستلزم تكوين جرد عن كلّ الفكر السياسي الغربي من هيرودوت إلى المعاصرين. وسنرى أنّ الأصول القديمة لهذه الصلات قد نبّه إليها في فرنسا، على وجه الخصوص، محرّرون سياسيون خلال فترة العودة إلى الحكم الملكي، بعضهم مشهور مثل كونستان، وآخرون مغمورون، مثل سورينيي أو فلاسفة جمهوريون: ثلاثية جول سيمون *Liberté civile* و *liberté politique* و *Liberté de conscience* ذات معنى بليغ. سنجد الصلات والتوضيحات الضروريّة لدى أغلب المحررين الفرنسيين في السياسة، طالما ذكرناهم (دوغيت، هوريو، إيسمان وكاريه دو ماجبرغ) وفي بعض المؤلّفات التي تمثّل مرجعيات: P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, 3 éd. (Paris: [s. n.], 1969) (1936),

وبالخصوص ص 157 وما يليها (حول اليوتوبيا) مذكور، خاصة الصفحات 125 - 247، كذلك: S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, op. cit, notamment pp. 77-136,

بالنسبة إلى القرن الثامن عشر، انظر أيضاً: M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: [s. n.], 1971); B. Barret-Kriegel, *L'état et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des états* (Paris: [s. n.], 1979),

وهو يميّز كما ينبغي، في ما يخصّ النظام الفرنسي القديم، بين مشاكل «المجتمع المدني» («دولة الحقّ») ومشاكل السيادة. لنلاحظ أن عبارة (*Civil Society*) مستعمَلة من قبل اسكتلنديّ من أتباع مونتسكيو، ومعاصر لهيوم وآدم سميث واسمه آدم فرغسون في: *An Essay on the History of Civil Society* (Édimbourg: [s. n.], 1767),

وهو يقصد بهذه العبارة في كتابه دراسة كلّ الصلات، بما فيها الصلة الاقتصادية، والسياسية التي تمثّل ما يسمّى المجتمع المدنيّ، ولنقل، ببساطة، المجتمع. بالنسبة إلى =

العلاقة قد أمكن لها أن تتنوّع حسب الحقب والأفراد أو الأحزاب، ووفقاً للمعطيات التاريخية، وكذلك، للوسائل المفهومية التي يتبنّونها. توجد بالتأكيد مدارس جمهورية شتّى. لكن الوحدة التكتيكية التي غالباً ما نعاينها في التاريخ السياسي الحديث لفرنسا بين هذه الاتجاهات ما كان لها أبداً أن توجد، حتى وفق هذه الدرجة المحدودة، إن لم يوجد أيضاً ضرب من الخزينة المشتركة والاتفاق الضمني في الأساس. سنسلّم بوجود ذلك على سبيل الافتراض، على الأقلّ، حتى نختبر التحليل. إن لم تُوجد الخزينة والاتفاق، فإن القطيعات التي تحدّثت عنها ستحظى، على الأقلّ، بتبرير تاريخي. وإن وُجدا، فهل يجب أن نفهم المصطلحات أيضاً ونتحقّق من تماسكها؟ سيتعلّق المشكل عندئذٍ بمدى تناغم ذلك مع التطوّر الفعلي للمجتمع الفرنسي المعاصر، وبالنقاط التي تتعلق بها التناقضات.

استعملت عمداً عبارة «رباط اجتماعي»، وهي ليست الأكثر تواتراً ولا الأكثر اتّصالاً بالموضوع، لكن يبدو لي أنها الأكمل. وإجمالاً تتعلق المسألة التي سنتناولها بمجالات الفلسفة والقانون والسياسة إلى درجة انعدام القدرة على التمييز الفعليّ بينها. نريد معرفة إن كان لرجال الثورة، ولأتباعهم الجمهوريين تصوُّر متماسك عن **مجموع** ما وُجد، وما يمكن أن يوجد بين الناس من علاقات مُتنوّعة. لقد عوّدنا فكر القرن التاسع عشر شيئاً فشيئاً على مجابهة هذه المسألة في ظل موضوع **المجتمع** فقط: إنّ الحظ السعيد،

= الأنثروبولوجيا السياسية كمبحث مختص، انظر توضيحات: G. Balandier, *Anthropologie politique* (Paris: [s. n.], 1967)

وانظر حواره مع المختصّين في التاريخ القديم «L'anthropologie sociale et les sciences de l'antiquité: Questions de méthode,» *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 4 série (1975), pp. 213-220.

twitter @ baghdad_library

الخارق للعادة، للكلمة أو للكلمات التي تردّ إليها، مثل اجتماعي وقابلية للاجتماع واشتراكية (socialisme) وعلم اجتماع دليل على ذلك. ولو تعلّق الأمر بالكلمتين الأخيرتين، ولو فكّرنا في أوغست كونت أو في ماركس أو في الاشتراكيين قبل الماركسيين، فإن طبيعة الإنسان ذاتها بالنسبة إليهم اجتماعية. أمّا الداروينية فستضيف الحجّة البيولوجية إلى الحجّة الاقتصادية لتبرهن على ذلك. لم يبقَ هناك تفريق ولا تناقض بين الطبيعة والمجتمع. وقد جرى تصوّر المُجتمع في مجموعه العيني - أي إلى حدّ ما الجنس البشري بأسره - أي **الموجود الأعظم** الكونتي تماماً، مثل «القابلية إلى الاجتماع»، أي الحامل والصدى لهذا المجموع داخل كلّ فرد، كمعطى أساسي يجب أن يمكّن من نفي النزاعات المغلوطة للقرن الثامن عشر أو تجاوزها. لقد لاحظنا تأثير هذا الاجتياح الفعلي للحقل الإبستيمولوجي والأخلاقي والسياسي على التصورات الجمهورية وظهر في أولوية «الاجتماعي» لدى جمهوريّي العقد الخامس من القرن التاسع عشر، ثمّ لدى كونت ودوركهايم وآخرين. سنرى أنّ نصر هذه الكلمة والمفهوم هو الذي أنتج إرادة أو وهمَ اختزال فكرة «الحقّ الطبيعي» مفهوميّاً إلى حدّ العدم. وليكن ذلك، غير أنّه يجب أن نُسجّل على الفور ملاحظة ذات بُعد دلاليّ. لست على يقين بأنّ مؤلفي القرن التاسع عشر هؤلاء مازالوا يشعرون عند استعمالهم كلمة «مجتمع» بملء قوّة اشتقاقها الذي كان في غاية الحساسية خلال القرن الثامن عشر بقلم روسو[2]. من المدهش أنّ الكلمة نفسها

---

(2) انظر الأمثلة - المطابقة للاستعمال العصري . والتي جمّعها: R. Derathé, op. cit., pp. 172 sqq., 174, n. 3.

ويلاحظ أن العقد الأصليّ والعام ليس مجرّداً وموغلاً في القدم كما توهمنا بذلك نصوص **العقد الاجتماعي**. ويتعلّق الأمر في *Discours sur l'inégalité* «بحالة الحرب» التي =

بالنسبة إلى الفرنسية الكلاسيكية، كما بالنسبة إلى اللاتينية، استُعْملت لتُحدّد في الوقت نفسه ما نسميه المجتمع (بالمعنى الذي تحيل عليه الحداثة)، أي كليّة شعب بأكمله أو حتى إنسانية بأكملها، وشكلاً من الشراكة يختصّ بها القانون الشخصي، وتتكوّن من عقد، قد يكون ضمنياً مثل الذي يربط في القانون الروماني بين الورثة من دون أن يكون جزائياً. ويُعدّ استعمال هذه الكلمة تجديداً للارتقاء بمفهوم الحقّ، رغم الصعوبات النظرية، إلى أقصى ما يمكن في اتجاه «الأصول» الإنسانية. ومن ثم نعاين اللبس الجريء لمفهوم «العقد» الاجتماعي أو السياسي ـ ليسا الشيء نفسه إطلاقاً ـ مطبّقاً على الأمور الإنسانية أو على أمور الحكم انطلاقاً من القرن السابع عشر. وسنتحدّث في ذلك ثانية. ويجب على المذاهب التي كانت تريد تصريف مفهوم «الحق الطبيعي» مثل مفهوم «العقد» ـ وهذه بكل صرامة حال الاشتراكية «العلمية»، أو حتى على صعيد إبستيمولوجي، حال السوسيولوجيا ـ أن تتجنّب استعمال حتى كلمة مجتمع، أو أن تتّخذ لها، على الأقلّ، وبصراحة مسافة تبعدها عن الرنين الاشتقاقي للكلمة.

رغم أنّ عبارات مثل «مجتمع» أو «رباط اجتماعي» كانت مستعملة خلال القرن الثامن عشر لتشير إلى هذه الروابط الأساسية التي تناولتها بالحديث، فقد كانت آنذاك تنافسها عدّة صياغات هي أيضاً ذات دلالة. وتتمحورُ الصياغة الأساسية التي ستكون ذات حظّ كبير إلى حدود بداية القرن التاسع عشر حول النعت «مدني» (civil). ونجد ذلك في صيغ مثل **الرباط المدني**، و**النظام المدني**، و**الحالة المدنية**، و**الحقّ المدني**، وبطبيعة الحال **القانون المدني**، وكذلك

= تسبق إنشاء المجتمع والقوانين .(Derathé, p. 175, n. 1) وحول روسو، لابدّ من الاطّلاع على الفصل العميق والاستفزازي من كتاب R. De Lacharrière, *Études sur la théorie démocratique. Spinoza. Rousseau. Hegel. Marx* (Paris: [s. n.], 1963), pp. 40-112.

twitter @ baghdad_library

المجتمع المدني، وهي عبارة نصادفها لدى روسو[3]. سيعلو شأن هذه الكلمة خلال السنوات الأولى من الثورة، ويبلغ ذروته طبيعياً مع هذا الصرح الذي كان يزعم وَسْمَ النصر، وفي الوقت نفسه الحدود الخالدة التي يمثلها **القانون المدني**. إنها لحظة النشأة النهائيّة في المصطلح السوسيوسياسي الفرنسي ـ وربما وصل ذلك إلى حدود لاوعي الذهنيات ـ للصيغ الشهيرة: الدستور **المدني** لرجال الدين، والحالة **المدنية**، والحقوق **المدنية**، أو «الزواج **المدني**»، أو «الدفن **المدني**» أيضاً، كل هذه التراكيب التعبيرية توجد ممتزجة ومتحمّسة في مفهوم «النظام **المدني**». إن المجتمع الجديد كان يكْتَنه ذاته حقّاً في هذه الكلمات، وعبر جميع روابطها. ويتبيّن ذلك في تفسير لفظ «مدني» أيضاً في **معجم ليتريه**، سواء عبر الرابط أو المعارضات التي يشير إليها رغم أنّه يتّبع الترتيب الدلالي لا التاريخي. ويقصي هذا النظام المدني المهيمن مسبقاً على فرنسا الجديدة قطعياً العديد من الأشياء الأخرى التي حطّمتها الثورة. يُقصي في مقام أوّل النظام الإلهي المتعالي الذي باسمه أُريد، طوال مُدّة من الزمن، إنشاء مجتمع كنسي أو ديني يزعم الهيمنة على النظام الخاص بالبشر أو ابتلاعه، وهو نظام موصوف بالمدنيّة. إذاً هو بداية علمنة أسس

---

(3) بالنسبة إلى هذا التحقيق السريع حول استعمالات كلمة «مدني» أشكر مؤسسة Le centre de lexicologie politique de St Cloud وأشكر السيد موريس تورنييه والسيدة آني تورنييه على الدعم الذي قدّماه إلي. بالنسبة إلى كلمة civilisation، انظر J. Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich, 1756-1830* (Hambourg: [s. n.], 1930);

وأساسيّ كذلك E. Benveniste, *Civilisation: Contribution à l'histoire du mot* (Paris: [s. n.], 1954) (extrait de *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre* (Paris: [s. n.], 1953), vol. 1, pp. 47-54).

انظر المقالات المتعلقة بذلك في معجم ليتريه وفي المعجم الجديد *Trésor de la langue française*.

القابلية للاجتماع التي يؤكّدها الإرث الثوريّ. إن وجب التعايش مع مجتمع أو مع تراتب كنسيّ، فسيتمّ تعيين دوره وحدوده، بكلّ تدقيق، في «**دستور مدنيّ**» يؤكّد سموّ الشعب، صاحب السيادة، على الله وسموّ الدولة على الكنيسة بفعل أن هذا الدستور يسلك وفق «القوانين المدنية» التي تصادق عليه، وبفعل أنه من عمل الحكومة. هكذا، فإن النظام المدنيّ الجديد بحلّه مشكل مكانة الدين في المجتمع والدولة يُجري بواسطة الاستعمال الدلالي فحسب تمييزات أخرى مختلفة جدّاً. إنه يقصي، أوّلاً، على صعيد مبدئيّ كلّ نظام يُدعى «طبيعيّاً»، ولا تحدّد فيه صلات الحقّ داخل منظومة **وضعية** متحدرة من حكم تشريعي مشروع[4]. ويقصي نفسه، في الوقت ذاته، على الأقلّ ظاهرياً، من هذا النظام أو من حالة الطبيعة هذه. إن الحالة المدنية المعلمنة تحدّد طبيعة جديدة للإنسان في المجتمع إن شئنا تتضمن حقوقه وواجباته. لكن هذا الوضوح الجليّ لا يحلّ مع ذلك نهائياً مشكل الحقّ الطبيعي أو مشكل القوانين الطبيعية: وسنرى بالفعل أن للجمهوريين مزيداً من القول في هذا الصدد.

لنلاحظ في النهاية أيضاً أن النظام المدني يقصي بكل شدّة النظام السياسي[5]. إنه لا يعتبر إلا الروابط الحقوقية مثل روابط

(4) يجب أن ندرس من كثب عند ج. راي (J. Ray) انظر [ص 548، هامش 87] إنّ استعمال كلمة «civil» لدى كتبة ومقرّري **القانون المدنيّ**. يتعلق الأمر، بالطبع، بالحقّ الشخصيّ: لكن يؤكّد، في الوقت نفسه، الصلة بين عبور الفرنسيين إلى كرامة المواطنة وبين تدوين الأعراف المتنوّعة في قانون وحيد (Portalis, «Discours et exposé des motifs», éd. Huyghe du *Code civil* (Paris: [s. n.], 1804), IV, p. 497,

وخاصة في تقديمه: «Titre préliminaire», Ibid., I, p. 18 sqq.

(5) لنذكّر ببعض المفاهيم الضروريّة، تعني كلمة *ius ciuile* في الأصل اللاتيني الحق العام، وكذلك الحق الشخصي **للمواطنين** الرومانيين - أو لمدينة أخرى. هذا التعريف نجده في: *Institutes* de Justinien, I, 2, 1,

لكن ius ciuile يختزل عملياً في ما سنسمّيه الحقّ الشخصيّ. وتبقى كل المصطلحات =

twitter @ baghdad_library

الأفراد ببعضهم، وروابط كلّ فرد بالمجموع بصرف النظر عن مشاكل السيادة وعن تعريفها وممارستها، وبصرف النظر كذلك عن مشاكل الحكم. سنرى أنّ فكرة تأسيس القوانين المدنية وتثبيتها لم تكن رغم ذلك بريئة، حتى أنّ نشأتها لم تكن ممكنة إلا داخل سياق سياسي محدّد. ويتعلق التناقض من دون شكّ بالالتباسات الدلالية لكلمة «مدني» في القرن الثامن عشر: من جهة، انتهى الأمر بالكلمة إلى أن تعني بدقّة في لغة القانون هذا القسم الذي يمكن أن ننعته، على الطريقة الرومانية، بـ «الشخصي» [أو الخاص]، والذي سيعبّر عنه في مدوّنة القانون. لا تقابل كلمة «مدنيّ» بشدّة كلمة «عمومي» فقط، بل أيضاً كلمة «جنائيّ». ونعلم أن كلمة تمدّن (civilizer) سجّلت دخولها في معجمنا اللغوي من هذا المنحى: تمدين فعل يمرّ عبر تحويل تربية فاعله وملكة حكمه من الإجرامي إلى المدنيّ، وباعتبار فظاعات القانون الجنائي للنظام القديم، فإن التمدين تليين. لكن من جهة أخرى، بقيت كلمة مدني مشحونة كثيراً بقيمتها الاشتقاقية الرومانية و«المتعلّقة بمواطنين» (citoyens). إن الخلط بين الحقوق المتعلقة بالناس في اجتماعيتهم ذاتها والحقوق المدنية بيّن بذاته في المدينة القديمة، فلا إنسان سوى المواطن. إلا أن الأمر لا يجري كذلك بالنسبة إلى روسو ـ الجينيفي المولد، الروماني القلب، فقد كان بالإمكان التمييز بين حقوق الإنسان «المدنية» وحقوقه «السياسية». رغم ذلك سيلتقي ضغط الاشتقاق اللغوي بضغط التاريخ، وسنصل بدقة إلى فكرة أنّ الإنسان إن كانت له حقوق بوصفه كائناً اجتماعياً،

= كهذه غير دقيقة، وتتوقف على السياق. مثال واحد على ذلك: نشر سورينيي، في ظلّ ملكية يوليو، سنة 1846، *Traité de droit public des français* وقدّم له بتناول «أسس المجتمعات السياسية»، وتناول في الواقع باختصار مسألة المجتمعات، ولا يتكلّم الكتاب عكس ما هو منتظر عن الدستور، ولا عن تنظيم السلطات («الحق العام»)، بل يتكلم عن منزلة الأشخاص والحرية والملكيّة والصحافة والتعليم... إلخ.

فلأنه بالقوة أو بالفعل هو مواطن أيضاً. لا أحد استنتج أفضل من روسو هذه الخلاصة الضرورية لكلّ تفكير نظريّ في أسس الحقّ وطبيعته. إن المجتمع والمواطنة ممتزجان لأن الرباط الاجتماعي، كما سنتبيّنه، غير قابل للإدراك إلا بواسطة الحرية وداخلها، أي حرية يجب أن تؤمّن بواسطة رابطةٍ أو «عقد» سياسي. ولا يعني هذا الضرورة المطلقة للممارسة المباشرة للسيادة، ويعني بدلاً من ذلك ضرورة امتلاكها. هكذا يتكوّن بين كلمتي إنسان ومواطن هذا الرباط الاستنباطي المكره الذي سينتهي بأن يفرض نفسه معياراً للحياة الفرنسية لا يمكن أن يتقادم. والدليل على ذلك أنّه حين غفل أحد الوزراء سنة 1822 واستعمل كلمة «رعايا» الملك، احتجّ عليه الجميع، ومن بينهم الملكيون الدستوريون. وتعج **الخطابات التمهيدية** للقانون المدني بهذا الاستعمال لكلمة «مدني» تقريباً كمرادف لكلمة مواطن أو متعلّق بالمواطن. هذا إجمالاً ما يمكن تسميته الدرجة الصفر من السياسة. أعتقد حقّاً أنه لو حلّلنا من كثب ضمنيات المعجم اللغوي لبداية القرن، سنقدر في حالات كثيرة على استعمال كلمة «مدني» هنالك حيث نضع كلمة «اجتماعي» تارة و«سياسي» تارة أخرى. لكن لا نقاش في أن الأيديولوجيا المتحدرة من مبادئ ثورة 1789 كما يتم التعبير عنها في القانون المدني هي، من جهة أخرى، متهيّئة إلى حدّ ما لنفي إمكان وجود روابط **اجتماعية**، وعلى الأقلّ، روابط غير تلك العامّة جداً والرابطة بين **الأفراد**. لا توجد، ويجب ألا توجد، «طبقات» اجتماعية لأن القانون المدني، وبالضبط الدستوري، لا يعترفان بذلك[6]. ونلمس هنا سوء فهم أساسي يشقّ

---

(6) هذا هو المشكل كله المتعلّق بالمساواة القانونية، وبالمعنى الخاص لكلمة «ديمقراطية» في ظل العودة إلى النظام الملكيّ. [ص 67]. يمكن الإحالة مثلاً على تريّار =

twitter @ baghdad_library

المجتمع الفرنسي منذ الثورة، وقسّم الجمهوريين أنفسهم بشكل واضح.

ذلك، في المحصّلة، سبب اختياري التحدث عن «الروابط الاجتماعية» مستعملاً بحرية لفظاً بدا لي أنه يشمل، بالنسبة إلى معاصر مثلي، مجموع هذه المشاكل، أي الأسس النظرية والعملية لحياة الناس الاجتماعية والخلفيات التي تتضمّنها والشروط التي بها يمكن أن توجد، أو التي وفقها لابدّ من تنظيمها. يمكن تناول هذه المسألة وفق ثلاثة وجوه مختلفة، ولكنها بطبيعة الحال مترابطة: وجود حقّ أو قانون طبيعي، يجب إعلانه وتأمينه، ثمّ طبيعة «العقد» الاجتماعي وعلاقاته بالعقد السياسي، وأخيراً طبيعة ومبادئ القانون وتعبيره في التشريع المدني. ولا يفوتنا القول إنّ ما يجب علينا اتباعه ليس فقط نقاشاً نظرياً، بل المراحلَ التاريخية الواقعية لهذا النقاش في مذهب الجمهوريين الفرنسيين وفي ممارستهم.

حقوق الإنسان والمواطن: من «الحقّ الطبيعي» إلى «القانون الطبيعي» للأيديولوجيين

إن الفكر الجمهوري، بوصفه الوريث الوفيّ للثورة، هو أساساً مذهب في الحقّ الطبيعي. فهل من ضرورة للتذكير بذلك؟ إنّه يتنزّل باستمرار وإلى حدود أحدث الحقب تحت راية أعظم **إعلانات** الحقبة الثورية، وهو إعلان سنة 1789 المسجّل في مقدّمة دستور سنة 1791، وفي دستور سنة 1793، أي في الوقت نفسه، المشروع

= (Treilhard) في بسطه لدواعي «التمتّع بالحقوق المدنية والحرمان منها» في: *Discours et exposés des motifs*, I, p. 56,

«يتمتّع كلّ فرنسي بحقوقه المدنيّة»، وهو صدى للمادة السادسة الشهيرة من إعلان 1789: «القانون هو نفسه بالنسبة إلى الجميع، سواء في الحماية أو في المعاقبة».

الملقّب بالجورندي والإعلان الجبلي المضمّن في دستور سنة 1793 الذي جرت المُصادقة عليه من دون أن يطبّق. أن تعكس هذه البيانات في عقول محرريها، وأن تعبّر عن معطيات هذا القانون الطبيعي الذي يؤمن به جميعهم، مع اعتبار اختلافاتهم المهمة على الصعيد السياسي، فهذا أمر بديهي ولم يَخدع أحداً. ولكن يتبيّن، منذ البدء، لَبس مفارقيّ لن تقوم التطوّرات الفكرية المتعاقبة للقرن التاسع عشر إلا بكشفه بمزيد من الوضوح. ويمكن تلخيص ذلك في الصياغة الموالية: لم تكن فلسفة الحق الطبيعي جمهورية على وجه الخصوص وظهرت، من جهة أخرى، خلال القرن اتجاهات جمهورية انفصلت عن الحقّ الطبيعي إلى درجة إنكار وجوده. ولم تفعل حول هذه النقطة غير التوافق مع الحركة العامة جدّاً من الأفكار التي هي قانونية بقدر ما هي فلسفية، وقد كانت تستهجن هذا الحق الطبيعي بشكل يكاد يكون عامّاً. ولكن الجدل، بعيداً من أن يختفي، وجد مجدّداً راهنية جديدة في منعرج القرن، وهو بعيد من أن يُنهى[7]. والمعطيات في حاجة إلى توضيح. وسنشرع في هذا الفصل

---

(7) عن الأصول البعيدة والمسيحيّة للحق الطبيعي والتفسيرات الخاطئة التي يجب تحاشيها حول هذه الكلمة المخادعة جدّاً. انظر الملاحظات الدقيقة جدّا لفيلاي في مساهمات عديدة، وخاصة منها: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, les *Seize essais de philosophie du droit*

ولاسيّما «La nature des choses», pp. 38-59 et «Le droit naturel et l'histoire», pp. 79-84; et «Les fondements de l'école du droit naturel au XVIIIe siècle,» *Annales de la philosophie du droit*, vol. 6 (1961), pp. 73-105.

وصفحات المجلّد الخاص بـ «الحق الطبيعي» والموجود في: *Annales de philosophie politique*, vol. 3 (1959),

ومن بين ما يوجد فيها مقال لباسران وآخر لكلسن. سنرى في ما يتعلق بالقانون الدستوري أنّ كلّ كتاب السياسة - حتّى إيسمان وهوريو. على اتفاق في القول بأنّ هذه النظريات «قد تمّ تجاوزها». رغم ذلك يبدو أن «الحق الطبيعي غير القابل للاختزال» قد =

twitter @ baghdad_library

في البحث من وجهة نظر تاريخية مقصودة في صلات الحق الطبيعي بتطوّر الأيديولوجيا الجمهورية. وسنعود إلى ذلك ثانية في الخاتمة لأنّ التجربة والتفكير يُثبتان أن الأمر يتعلّق، في الحقيقة، بسؤال تمهيديّ وأساسيّ.

«الحق الطبيعي» و«حقّ الطبيعة والأمم» و«القانون الطبيعي»، عبارات كهذه بهذا القدر المنتظم من الانتشار تمثّل عشية الثورة بالنسبة إلى كلّ الرأي تقريباً، باستثناء المتمسّكين بشدّة بالحق الإلهي، أكثر من مذهب، إنها اعتقاد. ويتأكّد هذا بطبيعة الحال بالشكل الأجلى في بيان سنة 1789 المشهور الذي جرى إردافه بشكل مهيب بنص الدستور لسنة 1791، لكن يتأكّد أيضاً في بيانات نابعة من دساتير سنة 1793 ثمّ من دستور السنة الثالثة. وسنرى أنها تلهم بشكل كليّ، وبقطع النظر عمّا قاله الخلف في ذلك، محرّري **القانون**

= استوفى، في نهاية القرن التاسع عشر، تبريراته في الحق الشخصيّ على يدي جيني (G. Fasso, *Histoire de la philosophie du droit*, pp. 160 sq.).

وفي الواقع، حتّى «الوضعيّون» سيعيدون إقحامه بتسمية أخرى وبمستوى آخر. انظر بالنسبة إلى فرنسا الكتاب التلخيصي J. Charmont, *La renaissance du droit naturel* (Paris: [s. n.], 1908-1909) (2 éd., 1927)

والعبارة سبق أن استعملها سالاي سنة 1902 في: *Revue trimestrielle de droit civil,* I, pp. 80-112,

ذكره شارمون في ص 1. وعلى صعيد تاريخي فإنّ كتاب F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social* (Nîmes: [s. n.], 1906),

سريع وضعيف، وعلى صعيد الفلسفة، لا غنى عن كتاب H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, trad. française (Paris: [s. n.], 1962),

(رغم أن لا علاقة له بموضوعي هذا). وتوجد إشارات حاذقة لكن مقتضبة جدّاً ومفرطة في منهجيّتها على مستوى علاقتها بالماركسية، في E. Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, trad. française (Paris: [s. n.], 1976)

(ظهر سنة 1961)، «Les apories du tricolore,» pp. 158-184.

المدني وبأكثر وضوح كتبة دستور 1848[8]. ارتبطت الجمهورية الرابعة من جديد بعد انقطاع في التحرير طويل وغريب خلال الجمهورية الثالثة، بتقاليد «بيانات» الحقوق المضمنة صراحة بشكل تمهيدات، في مشاريع الدستور، وهذا أيضاً شأن مشروع 19 نيسان/ أبريل سنة 1946 المرفوض كما هو شأن النص المتبنّى يوم 27 تشرين الأول/ أكتوبر. وسنعود إلى المشاكل القانونية المطروحة من قبل هذه البيانات، لكن لنتوقّف الآن عند الإثبات الرّسمي وغير القابل للتكذيب لحقّ «طبيعي» «سابق» على القوانين الوضعية و«أسمى» منها، و«لا يمكن لأيّ قانون أن ينال منه». تبدو الاستمرارية من سنة 1789 إلى سنة 1946 مدهشة. رغم أنّها ليست إلاّ ترجمة لضروب من سوء الفهم الخطير ظهرت قبل الثورة، وهي تتجاوز كثيراً مجال نقاشات المدرسة. ونعلم أنّ فكرة الحق الطبيعي صيغت منذ العصور الكلاسيكية القديمة انطلاقاً من النقاشات القانونية والفلسفية حول روابط القوانين بمسألة الإنصاف وقضيّة العدالة بالمدينة، وأن يكون الحقّ أساس «المجتمع» وغايته، أي الشراكة التعاقدية بين الناس، هذا ما سلّط عليه كل التفكير القديم أضواءه، فالمدينة هي المجتمع الأفضل، وهي «تجمّع أساسه الحقّ». وبرز أيضاً، تحت التأثير الأفلاطوني والرواقي مفهوم حقّ هو في الوقت نفسه مشترك بين جميع المجتمعات وأسمى من جميع القوانين الوضعية ـ بما أنه من الممكن أن يُحدّد وفقه ما إذا كان قانون ما عادلاً أو جائراً ـ مُعرّفاً بكونه «العقل السويّ» للألوهية. لكن ذلك يعني أيضاً أن هذا «العقل»، حساب الألوهية هذا، في متناول العقل الإنساني القادر

(8) انظر الديباجة، المادة الأولى: «[الجمهورية] تعترف بحقوق وواجبات سابقة على القوانين الوضعية وأسمى منها» (L. Duguit, H. Monnier; R. Bonnard, p. 213; J. Godechot, *Les constitutions*, p. 263).

twitter @ baghdad_library

على فكّ رموزه، وهو في النّهاية، قابل للانصهار في خلاصاته. ونلاحظ مع ذلك أنّ الفكر القديم مع شيشرون لا يحصر أساس الاجتماعية في بعث «حقّ» طبيعي يكون فقط نتيجة عقدِ منفعةٍ. غير أنه يعترف في الأصل بوجود عاطفة اجتماع قوية ليست مهتمّة فحسب، بل تدفع الناس أيضاً إلى التجمّع لأنّ طبيعة الإنسان القديم ليست فقط فردية[9]. من المهمّ ملاحظة هذا الأمر لأن بعضاً من أعمق القطيعات الأيديولوجية للقرن التاسع عشر في إنجلترا وفرنسا ستمرّ بتأويلات متباعدة لـ «حرية القدماء» في مقابل ـ عن حقّ أو باطل ـ حرية المحدثين. وسينقسم الجمهوريون الفرنسيون بدورهم، ضمنياً أو صراحة، حول مسائل لسنا نراها جديدة. وبالطبع قد قبل الفكر المسيحي وفق بعض خصائصه فكرة «الحقّ الطبيعي» القابل أحياناً لمعارضة الحق الوضعي، لكنّه قبِله لأنّه يرفع أصله إلى الله. وعلى أيّ حال، عندما فرضت مدرسة «الحق الطبيعي» نفسها طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر من خلال رجال قانون وفلاسفة في ألمانيا وهولندا وإنجلترا ـ وبطريقة أقلّ بروزاً ـ في فرنسا، سلّم الكلّ بإعادة ربط هذا الحقّ بمصدر إلهي، وبالاعتقاد بأنّه مطابق تماماً للمسيحية، على الأقلّ في شكلها البروتستانتي. هكذا وضع أعضاء

---

(9) لنستسمح محبّ القديم في استشهاد وحيد لاتيني، لكن شأنه عظيم، بما أنّ الأمر يتعلّق بكتاب شيشرون Ciceron, *De republica*, I, 39:

«واستطرد الأفريقي قائلاً: الجمهورية هي شأن الشعب، لكن ليس الشعب أيّ حشد من أناس توحّدوا كيفما اتّفق. إنها تجمّع جمهور من النّاس اشتركوا بفضل اتفاق حول القانون ووحدة المصالح. ويكمن السبب الأول لتوحّدهم في ضرب من الغريزة الاجتماعية التي وهبت للناس طبيعياً أكثر ممّا يكمن في ضعفهم...» (ترجمة E. Bréguet, متصرّف فيها قليلاً - في Coll. des universités de France, les belles lettres (Paris: [s. n.], 1980), I, p. 222).

وطبيعيّ أنّ شيشرون ليس صاحب هذه النظريّة.

الجمعية التأسيسيّة كما نعلم سنة 1791 إعلانهم الحقوق تحت رعاية الكائن الأسمى، وكذا سيفعل الجبليون سنة 1793 ـ أمّا الجورنديون فلن يفعلوا ذلك.

إلا أن أشدّ مذاهب الحقوق الطبيعية وأكثرها انتشاراً شهد مع لوك خاصة وبالطبع في إنجلترا تطوّراً، وكان مصحوباً بلازمته التي لا مفرّ منها، وهي نظرية **العقـــد**، وهو المذهب نفسه الذي عمّمه فولتير وديديرو والموسوعيّون، وسيكتسح أميركا في كثير من بيانات الدّول، وذلك قبل العودة بإجماع ظاهريّ لينتصر في فرنسا سنة 1789. يجب قول «تعميم» لأنّ كاتبَيْ اللّغة الفرنسية المقروءين أكثر من غيرهما، والمُعترض عليهما أكثر من غيرهما قبل الثورة، وهما مونتسكيو وروسو اللذان يمكن الاعتقاد بأنهما كانا مدّاحَيْ الحق الطبيعي ـ لنذكر فقط الحضور الملحّ لكلمة «طبيعة» في أشهر صيغها ـ وكان لهما عنه فكرة في غاية اللبس بحيث إن استتباعاتها غالباً ما فاجأت المعاصرين، ومازالت تفاجئنا إلى حدّ الآن. لو وضعنا جانباً، كما قلت، المتأخّرين من النظام القديم القائلين بالعناية الربانية، أتباع الحق الإلهي مثل دو ماستر، فلن نقدر إلا على الاندهاش من الإجماع الظاهري للرأي خلال الثورة الفرنسية وإثرها بخصوص هذا المذهب. توجد قبل كل تشريع حقوق طبيعية للإنسان لا يمكن خلقها أو إقامتها، بل يجب أن نكتفي بإعلانها والتذكير بها لكي يعبّر عنها القانون الوضعي ويطابقها على أفضل نحو. يجب أن يحترم المجتمع المدني هذه الحقوق لأنها سبب وجوده، وهو لا يوجد إلا لتأمينها. وأمّا المجتمع السياسي أو الحكومة، فعليه بدوره أن يضمن، إن أمكن له ذلك بفضل الدّستور، أن تعبّر القوانين المدنية عن هذا الحقّ الطبيعي وتحترمه. ذلك ما يفسّر هذه الهرمية القانونية ذات الدرجات الثلاث، والتي سنجدها مرّة أخرى معبّراً عنها في بعض

twitter @ baghdad_library

الفكر القانوني الفرنسي[10]. لكن يبدو أنّ هذه المبادئ تنشئ، بشبه إجماع، تقريباً أساسَ كلّ الرأي الفرنسي الليبرالي والجمهوري، وحتّى البونابرتي منذ أن أعلن بونابرت بعبقريته المعلومة أن الثورة انتهت، وفي الوقت نفسه «ثُبّتت على المبادئ التي أنشأتها». وهذه المبادئ، كما يذكّر بذلك تصريح القناصلة بتاريخ 24 بروميير سنة ثمانية هي فعلاً الحقوق الطبيعية والأبدية للإنسان والتي أحصتها المادة الثانية من إعلان سنة 1789 وهي المِلْكية والمساواة والحرية: وحده الترتيب تغير بشكل لافت، بما أنّ الإعلان كان يضع مساواة «المولد» على رأس المادة الأولى، ثمّ يذكر في المادة الثانية الحرية والملكية. وسيشرح الجمهوريون والليبراليون بطرق كثيرة معنى كل واحد من الألفاظ الثلاثة ومكانته الخاصة ومحمله، لكنهم سيسلّمون جميعاً بأقدمية هذه «الحقوق» وسموّها على الحقّ الوضعي. وقد فعل الكلّ ذلك، ما عدا بعض اليعاقبة بالطّبع في مجالين مختلفين. يتعلّق الأوّل بالملْكية (التي تتعلق بالمجتمع المدنيّ) ويخصّ المجال الثاني الاستبداد المحتمل للإرادة العامة الذي يمسّ العلاقات بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني. هناك نكتشف خطّ قسمة وتوقّفاً أساسياً مرسوماً بداية من سنة 1793 ولم يكفّ، منذ ذلك الحين، عن محاصرة الحياة الفكرية والسياسية الفرنسية بأشكال متنوّعة، لكن يمكن التعرّف عليه دوماً بسهولة، وذلك ليس عبر الفصل بين

---

(10) وقد تمّت ملاحظة هذا مثلاً بواسطة G. Morange, «Valeur juridique des principes contenus dans la déclaration des droits,» *Revue du droit public* (1945), pp. 229-250,

لكن نجده لدى كبار كلاسيكيي الحق العام. وهذه «الطوابق الثلاثة» هي «المبادئ الأساسيّة»، و«القواعد المتعلّقة بالسلطات العموميّة» (وإجمالاً الدساتير أو القوانين ذات النمط الدستوري) و«القواعد التي تمليها الأجهزة المتكوّنة» (القوانين والأوامر... إلخ).

الأمزجة والأحزاب فقط، لكن بالتسلّل أيضاً إلى داخل كلّ حزب، بما في ذلك الأحزاب الجمهورية. من دون شكّ، وفي مثل هذه المادة، أليس من الواجب التمييز بين نصّ خطاب المذاهب، حتّى المدوّن منه في الدساتير والقوانين أو البرامج، والممارسة المؤسسة على تصرف الناس. غير أن الأمر لا يتعلق فقط بسهو وخيانات أو أخطاء مأسوف عليها. وغالباً ما نجد ثانية في المذاهب المتطوّرة عن وعي وفي نظريات مصوغة بمنتهى الإتقان بواسطة رجال قانون ورجال سياسة أو فلاسفة تساؤلات متناسقة حول هذه المبادئ التي عادة ما جرى التسليم بها. وحتّى في صورة قبولها بإخلاص في البداية، فإن تأويلها غالباً ما كان يؤدي أيضاً إلى مواقف متعارضة وغير قابلة للتوافق.

معنى ذلك أن مفهوم الحق الطبيعي ومبادئه حتى في صورة قبول الرأي لها بالإجماع تقريباً، فإنها لا تكون غنيّة عن البيان، بل تقتضي نقداً محكماً. ليس مفهوم الحق، ولا مفهوم الطبيعة بواضحين، وذلك ليس أكثر من مفهومي الفرد أو المجتمع. إذ تؤدّي موقَعَتُها بالنسبة إلى أفكار عملاقة، مثل أفكار مونتسكيو أو روسو، إلى تفسير خاطئ أو إلى تأويلات متباعدة، وإن مثال روسو هنا مُثير جدّاً إذ سبق ورأينا أنّه كان منذ حقبة الثورة علامة دالّة على التناقض، وذلك بحسب القراءة التي يتمُّ إخضاعه لها[11]، ففي ما يتعلّق بهذه النقطة فإنّ النقد الحديث الذي ـ لو وضعنا الاستثناء جانباً ـ لا يبحث لديه عن الإلهام المباشر لسياسة، بل يرمي إلى تأويل استذكاري دقيق لفكره الشخصي قد حقّق تقدّماً غير قابل للنقاش واستطاع بيان العمق النظري لروسو[12]، لكن روسو الذي اكتشفه

---

(11) انظر [ص 136].

(12) R. Derathé, op. cit., p. 171.

twitter @ baghdad_library

هذا النّقدُ ليس روسو آبائنا. وسنتكلّم بأكثر إفاضة في موضوع **العقد** والسّيادة. كما يمكن ملاحظة أن الدراسات الأكثر تريّثاً للمذهب الأرسطي أو الشيشروني أو التابع لتوما الإكويني حول الحقّ الطبيعي غالباً ما تغفر له النقد السريع للوضعية القانونية: لكن هنا تكمن فتوحات التبحّر في العلم، وما يهمّنا هو أنّ الحقّ الطبيعي قد جرى نقده طيلة القرن التاسع عشر، وذلك قبل أن ينبعث من جديد وبأشكال أخرى.

إن مذهب الحقوق الطبيعية، باعتباره خزينة مشتركة بين الليبرالية والجزء الأكبر من المذهب الجمهوري، يتّخذ مع ذلك منذ نشأته شكلين أساسيين سيحددهما المستقبل. لو توخّينا التبسيط لأمكن أن نصف الأولى بالترنسندنتالية والأخرى بالمادية. الأولى مستلهمة من المسيحية، أو هي كذلك بالاتّفاق، أغنت نفسها تحت تأثير كَنْتية مفهومة على نحو ما كما هو الشأن لدى بنيامين كونستان أو لابولاي. وكما أنّ «الحقوق الفردية المستقلّة عن كلّ سلطة اجتماعية أو سياسية»[13] تتمثّل أوّلاً في حرية الوعي والحرية الدينية، فإنّ الحقوق التي يجب ضمانها تنبع أخيراً من شعور ديني بالواجب، ذلك حتّى وإن تعذّرت المعرفة بالله معرفة مباشرة. ومن هذا المنظور، إنّ دحض كونستان المطوّل لنفعية بنثام مثير للانتباه رغم أنّه ينتهي مثله إلى فلسفة «الحرية الحديثة» التي يرتكز فيها، في نهاية المطاف، على فكرة الطبيعة ليرفض السموّ على الحقّ الوضعي[14]. وإن مثل هذه النظريات كانت تدرّس بأشكال متجاورة في بداية القرن التاسع عشر على أيدي رجال قانون أو فلاسفة أورليانيين مثل روسي أو سوريني

(13) B. Constant, *Principes de politique*, dans: B. Constant, *De la liberté chez les modernes*, op. cit., p. 275.

(14) المصدر نفسه، ص 437.

و«أصحاب مذاهب» مثل فكتور كوزان وغيزو، اللذين عندما يزعمون جعل العقل أساس القانون الطبيعي والحق والرباط السياسي يقولون بصراحة شديدة أن هذا العقل هو ببساطة الشكل الماسك بالعناية الإلهية الضامنة لحرية الإرادة.

ويستولي الشكل الثاني الذي وصفناه بالمادي على القسط الأكبر من اهتمامنا لأنّ أثره سيكون أشدّ ـ ويدوم مدّة أطول مما كان يعتقد المهتمّون به ـ على مختلف اتجاهات المذهب الجمهوري الفرنسي. ويتعلّق الأمر بالتأويل الذي قدّمه الأيديولوجيون للقانون الطبيعي، ونجده للمرّة الثانية مُتصلاً بالمستقبل. إذ لو انطلقنا من كتاب ***Loi naturelle*** الذي نشره فولناي سنة 1793 ـ وأعاد نشره سنة 1796 بعد تنقيحه من المذهب الآلهاني تنقيحاً فرضته مناسبة هيمنة الروبسبييرية آنذاك ـ ومن الكتاب المشهور ***Essai sur les garanties individuelles*** لدونو وقد ظهر سنة 1819 مروراً بكتابَيْ ***L'Idéologie*** و***Commentaire sur l'esprit des lois*** لكاتبهما دستوت دو تراسي لوجدنا لديهم حضوراً دائماً للتفكير في أصول حقوق الإنسان وواجباته وطبيعتها وحدودها. لكن إسهامهم الأصيل خصب مضاعف، فكلّ فلسفتهم تنطلق كما نعلم من تفكير حديث جدّاً حول السلوكات الإدراكية، ومن واجب «علم الأفكار» أو «علم العلوم» أن يحدّد مجال كل معرفة، وأن يربط في الوقت نفسه منطقياً بين العلوم والسياسة. وتفرض وجهة نظر مثل هذه الانطلاق من الواقع الوحيد القابل للإدراك والمعرفة، وهو الذات المفكّرة (الفكر ينبثق من الإحساس بالواقع) والحاسّة **والمريدة**. والطبيعة الوحيدة المعطاة، إن كانت هنالك طبيعة، هي طبيعة المعرفة. ومن هنا تكون حادثة وغير متعالية نسبية وغير مطلقة، فالله وكذلك «الأفكار الفطرية» أو «الصور المحض» للكَنْتية مرفوضة رفضاً مطلقاً. بيد أنّ استنتاج السلوك من

twitter @ baghdad_library

المسار المعرفي يفضي، إن لم ننسَ الإرادة، إلى التعريف المباشر للحرية **كنعت** غير قابل للفصل عن هذه الإرادة الفردية في الأصل. لكن عندما يتعلق الأمر بعلاقات الذوات المفكّرة والمريدة ببعضها بعضاً تظهر الحقوق والواجبات مباشرة بمثابة الشروط ذاتها لكل فعل إرادي. ذلك أنّ الأيديولوجيا إن كانت فردانية، وهذا مؤكّد، فهي تعتبر مع ذلك المجتمع حالة عادية وطبيعية للإنسان. غير أن هذا المجتمع لا يتأسس إلا على اصطلاحات تفترض بدورها مبادلات. وما نسمّيه «حقوق» إنسان في المجتمع مثل الحرية والمساواة والأمن والملكية ليس في الواقع سوى مبادلات[15] حتّى لو فقدت أسبقيتها على الرباط الاجتماعي، ولو بقيت أسمى من الحق الوضعي. هذه الطبيعة التي يمثّلها المجتمع ـ وهنا فكرة جديدة وجديرة بالملاحظة ـ ليست معطىً أبدياً وأوّليّاً، أو على النقيض من ذلك، كما هو لدى روسو، ولادة جديدة فورية. إنها مآل مسار المعرفة المرتبط بوسائل التبادل بدءاً باللغة. يبدو هذا التصوّر للحقوق الطبيعية ذا طابع مزدوج، فمن جهة هو منزوع القداسة ومعلمن تماماً، ومن جهة ثانية يظهر في نهاية مسار لا في بدايته، مسار تطوّري يقود الذات المفكّرة والمريدة عبر عدّة تطوّرات إلى لقاء بالآخرين يتّخذ شكل **مبادلات** واصطلاحات تمرّ عبر اللغة. إنه قابل للتوافق مع الأساس الآخر لمذهب الأيديولوجيين وهو مفهوم **التقدّم** (في الفكر وفي الأشياء) الذي عبّر عنه كوندورسيه، ونعلم أنّه محرّك التاريخ. إن قيل عن الحقوق إنها «طبيعية» لأن طبيعة الإنسان اجتماعية ومعرفية، وإن كانت بالطبع فردية لأن الفرد المفكّر والمريد هو نقطة انطلاق كلّ المنظومة ورصدها، فإنها مع ذلك لا تتحقّق إلاّ في التاريخ عبر

---

(15) Destut de Tracy, *Idéologie*, IV, pp. 67 sqq.
وعن الأيديولوجيين، انظر الفصل الثالث، ص 121.

اصطلاحات ضمنية أو جليّة بحيث يكون «الحكم القومي» أتمّ أشكالها وفق عبارة دستوت دو تراسي. غير أن الأهمّ من ذلك أيضاً أنّ **القانون الطبيعي** كما يقول فولناي هو «علم دقيق وصحيح مثل الهندسة والرياضيات»(16). والحقّ والسياسة هما موضوعا علم وتعليم. إلا أن هذا مجال السياسة كما سنرى. أمّا في ما يتعلّق بالمجتمع، فإنّ فكرة تأسيسه على اصطلاحات لا فورية، كما هو الشأن مع روسو، بل تنجلي تدريجياً من النزاعات والمبادلات بين الذوات المفكّرة والمريدة تقود إلى إرساء الحرية والمساواة والملكية معاً، لا كمعطى، بل كشيء يُبنى. ولقد تسنّت لنا فرصة النّظر بالنّسبة إلى الملكية أنّ الأيديولوجيين ليسوا المدافعين عنها بإطلاق كما يقال(17). أمّا الآن فعلينا أن نشير فقط إلى أنّ هذه النّظريّة اللاّئكية والفردانيّة لحقوق الإنسان تفتح الطّريق أمام الوضعيّة بقدر ما تُخضع كلّ شيء لتقدّم الفكر في التّاريخ بفضل العلم والتّعليم، وهذا أمر لا يخلو من تناقضات خطيرة.

سينكبّ الجمهوريّون إلى حدود سنة 1848 على تعميق هذه التأمّلات، ومن دون شكّ هذه التناقضات. وجميعهم متّفقون حول التّفكير في أنّ تعريف الرّوابط المدنيّة المعبّر عنها ببيان ثورة 1789 وحده غير كافٍ لو اقتضى الأمر الدّفاع عنه، وهم ينتسبون طوعاً إلى بيانَيْ سنة 1793. في الحقيقة إنّ البعض، مثل أفراد **جمعيّة حقوق الإنسان** وخاصّة لويس بلانك، يذهبون بعيداً ويدافعون ببراعة عن مشروع بيان روبسبيير الذي لم تجرِ المصادقة عليه قط: تبدو الفروق بين هذه التحارير حسب الظاهر طفيفة. ورغم ذلك فهي تتضمّن

(16) Volney, *La Loi naturelle. Leçons d'histoire*, texte présenté par J. Gaulmier, op. cit., p. 45:

(17) Destutt De Tracy, *Idéologie*, IV, p. 225.

twitter @ baghdad_library

تصوّرات متنوّعة جدّاً حول الرّباط الاجتماعيّ. لقد أعلن الدّستور الجبلي أنّ «هدف المجتمع هو السّعادة المشتركة»[18]، وذلك حتّى قبل التأكيد على أنّ «الحكومة تتأسّس وهدفها ضمان تمتّع الإنسان بحقوقه الطبيعيّة، والتي لا يمكن التّنازل عنها»، كلمة السّعادة لا تقلّ أهمّيّتها عن النّعت «المشتركة». سيعلن الليبراليون دوماً مثل كونستان أنّ السعادة شأن فرديّ، وسيجدون في هذه الصّيغة انبعاثاً للنظريّة **القديمة** المتعلّقة بـ «حريّة المشاركة»، وقد صرّح كونستون «على السّلطة أن تلزم حدّ العدل وسنتولّى نحن أمر سعادتنا»[19].

ولكنّ بيانَي سنة 1793، البيان الجورندي والبيان الجبلي أيضاً، حوّلا أيضاً ترتيب «الحقوق» إذ وضعا بوضوح المساواة في المقدّمة قبل الحريّة والأمن والملكيّة. كما عرّفا معاً الملكيّة بأنّها «الحقّ في تمتّع المرء بخيراته وتصرّفه فيها كما يشاء، وفي مداخليه وثمرة عمله وصناعته أيضاً»[20]. وكان ذلك هو التّعريف الروماني لـ «الملكية البارزة» الموجّه دائماً في الواقع ضدّ التصوّرات الفيودالية والملكية. ونحن على علم حول هذه النقطة، بأنّ روبسبيير دافع من دون نجاح عن تحرير نصّ مختلف مفاده «أنّ الملكية هي حقّ كل مواطن في التمتّع والتصرّف كما يشاء في نصيبه من الخيرات الذي يضمنه له القانون»[21]. وكان روبسبيير وأتباعه مثل لويس بلان يدقّقون الصيغة بتوضيح أنّ الأمر لا يتعلق بـ «القانون الزراعي»، بل ينطبق حرفياً

(18) *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, art. 1er (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 62; J.Godechot, *Les constitutions*, p. 80).

(19) «De la liberté chez les modernes,» op. cit., p. 514.

(20) Déclaration girondine, art. 18; Déclaration montagnarde, art. 16 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, pp. 34 et 63; J. Godechot, *Les constitutions*, p. 81- la Déclaration montagnarde).

(21) ذكره Louis Blanc, *Histoire de dix ans*, IV, p. 114.

على أشكال الملكية الرومانية الأكثر إطلاقية مثل الإرث. بقي أن هذا التّحديد المنجز باسم الحقّ الوضعيّ على تعريف الحقّ الطبيعيّ، كان يضع صلاحية هذا الأخير موضع تساؤل. ويعترف لويس بلان نفسه بأنّ «الحقّ الطبيعي المحض سيكون غير متوافق مع كل حالة اجتماعيّة»[22]. ويعود روبسبيير ولويس بلان إجمالاً وحرفياً إلى كتاب روسو **العقد الاجتماعيّ** الذي يجعل من الاستلاب التام والفوري لجميع الحقوق «الطبيعيّة» التي ننفي عنها كل وجود عينيّ وتاريخيّ وكلّ «سبق»، اللحظة الخلاقة وشرط كلّ رباط مدنيّ. لقد اقتبس الاثنان معاً وببساطة استعارة روسو بحذافيرها، وهي استعارة لا تتكلم عن الاستلاب الكلّيّ والتّعويض عنه بألفاظ حسابية خالصة تستعمل مصطلحي **أكثر** و**أقلّ**، **لكن** كما نعلم الآن[23] بألفاظ حساب التفاضل و«مرور إلى الحدّ»، لا يعيّن **أكثر** أو **أقلّ**، بل يعيّن تحوّلاً كيفيّاً[24]. سيساهم هذا الخطأ الشائع في تأويل الميثاق الاجتماعي لدى روسو، مُضافاً إلى الخطأ المماثل حول تعريف السيادة، في نشر أسطورة «الاستبداد» الروسوي.

الجمهوريون والليبراليون: التاريخانيّة والوضعيّة ضدّ الحقّ الطبيعي

كانت تأمّلات الجمهوريين، والحقّ يقال، تتجه نحو موضع آخر. كان الأمر بالنسبة إليهم يتعلّق في الواقع بمحتوى الحقوق

---

(22) المصدر نفسه، ص 117، الهامش 2.

(23) انظر S. Goyard-Fabre, «J.-J. Rousseau ou les prémisses d'une révolution. Essai de réflexion méthodologique,» *Revue de l'université d'Ottawa* (1979), pp. 272-283.

(24) *Du contrat social*, II, 8.

twitter @ baghdad_library

المطروح عليهم تعريفها وإعلانها أقلّ من تعلّقه بطبيعتها ـ بما أنّ المجتمع المدني الناتج من الثورة لا يعترض على الحرية المدنية، ولا على المساواة، ولا على الملكية. هل كانت فردية أم اجتماعية، مطلقة أم نسبية، قانونية أم أخلاقية؟ حول هذه النقطة تفرّق الجمهوريون والليبراليون الذين هم مَلَكيون على نحو ما. ثمّة نصّ بليغ جداً في **المجلّة الجمهورية** يتعارض بوضوح شديد مع «الحق الفردي المطلق» لأتباع المذاهب الأورليانيّة والليبراليّة[25]. لأن هذا الحقّ يؤدّي إلى نفي كلّ حكم، وكذلك كلّ واجب وإلى (وهذا ما قيل بصرامة) «استغلال الإنسان للإنسان» وإلى «الحرب الدائمة» بين المواطنين[26]. لقد كان تأكيد الحقوق الفردية المطلقة بلا ريب ضرورياً في القرن الثامن عشر، لكن في القرن التاسع عشر لابدّ من الاعتراف بوجودٍ غير مجازيّ، بل واقعيّ لـ «الكيان الاجتماعي» فوق الفرد. ومن هذا الكيان ينبع حقّ أسمى من حقّ الفرد، وهو الحق الاجتماعي[27] الذي يقدر وحده على ضمان الحقوق الفردية ببيان أنها تعبّر في الواقع عن واجب تضامن (الكلمة قيلت أيضاً) إزاء المجموعة. ومن ثم هذا الاستنتاج: «هكذا، يتعلّق الأمر اليوم بصياغة دستور، ومن الواجب أن نضع في رؤوسنا لا إعلاناً عن حقوق الإنسان، بل تعداداً لواجباته تجاه المجتمع»[28]. الواجب وعاطفة الأخلاق والشراكة والتضامن هي كلمات مفاتيح لهذا النّص.

---

(25) V. Vandewynckel, «Du principe libéral et du principe républicain,» *Revue républicaine*, vol. III (1834), pp. 3-26.

(والكاتب كان مدير جريدة في الشمال). والفكرة ذاتها تتكرّر في «تصدير دوبون» لمجلّة *Revue républicaine*.

(26) المصدر نفسه، ص 9.

(27) المصدر نفسه، ص 17.

(28) المصدر نفسه، ص 20. هذه الصياغة تعلن على نحو فريد عن صيغ كونت.

وهي تترجم عن هذا التحوّل الفكري العميق للسنوات الأولى من القرن الذي يبحث، بنوع ما من الوضوح، عن التعبير عن طبيعة جماعية واجتماعية للإنسان. تظهر السوسيولوجيا والاشتراكية، خلال هذه الفترة، تحت الأنواع الغامضة من «العلوم» التي تريد أن تأخذ بعين الاعتبار هذا التجاوز للفردانية و«للمذاهب» المفضية إلى إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية أو الروابط المدنية. وستضععان في موضع سيّىء، ولمدّة طويلة، مذاهب الحقّ الطبيعي بسبب إضافة البعد الجماعي لتعريف طبيعة الإنسان.

يأتي النقد المفتوح أو التّساؤل الصريح من نقاط عديدة. من جهة، كان الاشتراكيون من كلّ حدب يريدون إدماج الطابع الاجتماعي في طبيعة الإنسان ذاتها، بحيث يتّخذ التضامن أو الأخوّة مكانة الصدارة من شعاراتهم. ومنذ ذلك الحين، وهم لا ينطلقون من مفهوم الحقّ المطلق والأصليّ الذي لا يزول، بل من مفهوم الواجب الأخلاقي أو التبعية التضامنيّة. أن تقلقهم بسيكولوجيا جماعية للانفعالات، مثل فورييه الذي أقحم في المعجم السياسي الفرنسي كلمة «تضامن» التي ظلّت إلى ذلك الحين قانونية بحتاً[29]، وأن يكونوا صناعيين أو تنظيميين مثل السانسيمونيين، أو أخيراً أن يعطوا مثل الماركسيين المكانة الأولى للاقتصاد، فإنّ القاسم المشترك بين المذاهب الاشتراكية هو نفيهم **الطبيعة** الفردية للإنسان، وهم يسندون إلى المجتمع واقعاً مستقلاً وأسمى، وأخيراً يسندون قيمة نسبية إلى كلمة «حقّ». إن الحقّ لم يبقَ مطلقاً، بل أصبح نسبياً، وهو نتاج إمّا للبسيكولوجيا الاجتماعية أو للمسار التاريخي

---

(29) وفق إرادة Hippolyte Renaud, *Solidarité, vue synthétique de la doctrine de Ch. Fourier*, 6 éd. (Paris: [s. n.], 1877) éd. (1842),

والكلمة، هي في الوقت نفسه لدى بيكور.

twitter @ baghdad_library

عندما لا يتّهم بكونه ببساطة خديعة و«أيديولوجيا تزييفية» أو بنية فوقية. هذا بطبيعة الحال ما يؤكّدونه بكلّ صرامة على صعيد الصياغة النظرية، لأنّ ذلك لا يمنع في ظلّ مختلف التبريرات أوائل «الاشتراكيين» الفرنسيين اليوتوبيين، كما يقول ماركس، أو «العلميين» (والجميع يعتقدون أنهم كذلك) من الحديث مع ذلك عن حقوق الإنسان، وعن مبادئ سنة 1789 أو سنة 1793 (مثل لويس بلان)، ومن الدفاع عنها إذا اقتضى الأمر ذلك. هذا التوفيق العملي والسخيّ لبداية تخصّ الاشتراكية مع أيديولوجيا حقوق الإنسان يتأكّد بوضوح تامّ في نصّ كتاب أخّاذ لرونوفييه وعنوانه *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* سنة 1848. بقي أن الاتجاهات الاشتراكية حين تريد ردّ الحقّ إلى الواقع، وحين تبحث عن **القوانين** الاجتماعية التي تكون في الوقت نفسه تفسيرية ومعيارية، فإنها تصطفّ ضمن التصوّرات الحتمية للتاريخ والسياسة التي تتعارض على صعيد النظرية مع نظريات الحقّ الطبيعي.

إلا أنّ نظريات الحقّ الطبيعي مدانة بشدّة في الوقت نفسه من وجهة نظر مختلفة تماماً. أوّلاً، ظهور «المدرسة التاريخية» للحقّ في ألمانيا مع سافينيي[30] والتي ولدت من ردّة فعل قويّة ضدّ التقْنين على الطريقة الفرنسية، والمُعتبر كتعبير عن أخطاء الحقّ الطبيعيّ. إن الحقّ لا يمكنه أن يعلن ويقنّن قبلياً وفق تصوّرات منطقية وعقلية. وليس الحقّ في الواقع سوى نتيجة تطوّر تاريخي وتعبير النفس الجماعية والقومية لشعب. أن يصاحب لدى سافينيي هذا النداء إلى النفس الجرمانية عودة إلى الحقّ الروماني فهذا أمر قليل الأهمية، فالمدرسة التاريخية (التي سيكون لها في ميدان التبحّر في العلم أثر

(30) انظر [ص 438].

طيّب) ليست معروفة جيّداً في فرنسا. ومن جهة أخرى مهما احتاط المتمسّكون بالتاريخانية، فإنها يمكن أن تفضي إلى الخضوع إلى أيّ شكل من أشكال القهر الاجتماعي والدولي أو السياسي، وإلى تبرير القوّة والعنف باسم نجاعة المعيار. هذا ما نحسّ به على الأقلّ. وباختصار، إن التاريخانية التي تريد أوّلاً أن تكون تمشّياً تفسيرياً للحقوق «الوضعية» يمكن، عندما لا نحذر، أن تقود إلى نوع من الجبريّة يكون الحق الطبيعي نفياً لها. وهذه مزيّة نعترف له بها. لا يعني ذلك أن التاريخانية تنكر على الحقّ كلّ قيمة، أو حتى كلّ أساس أخلاقي، بل على العكس من ذلك، لن تكون هذه الأخلاق أبداً، في أفضل الأحوال، إلا مساراً اجتماعياً تلقائياً ـ حتى لو ترك فون جيرينغ في كتاب *Lutte pour le droit* مكاناً للنضالات في سبيل الحريّة[31]. والحقّ الطبيعي، إلى حدّ ما، ومهما عظُمت التنازلات التي يشملها إزاء الجسم الاجتماعي، وعندما يؤمّنها في الآخر، فإنه يرتدّ إلى هذا الإحساس الحميم والمطلق بضرورة فردية تعلو على الكلّ. إن التاريخانية ليست فردانية، وهي لا تستطيع، في نهاية المطاف، سوى الالتقاء بالوضعية القانونية التي هي أيضاً في أصلها مسار تفسيريّ سينتهي لدى الألمان (أو النمساويين مثل كلسن) إلى

---

(31) لن تكون لجيرينغ أهميّة حقيقيّة، في فرنسا، إلاّ في نهاية القرن، عندما يقوم كل من مالبرغ ودوغيت بدحضه كمنظّر دولة. بدأ مختصّاً في اللغات الرومانية: كتابه الشهير *Geists des romanischen Rechtes (1852-1865)* حيث تكلّم بطريقة مفارقيّة عن مفهوم الحقوق الفردية في روما، وهو مفهوم قابل للمناقشة، ولم يترجم إلى الفرنسيّة إلا سنة 1886 - من طرف البلجيكيّ مولينابر حوالى (1872) *Der Kampf um's Recht*، انظر: G. Fassò, op. cit., pp. 149 - 152.

وكذلك دراسة: J. Gaudemet, «Organicisme et évolution dans la conception de l'histoire du droit chez Jhering,» dans: *Jherings Erbe*. Göttinger Symposiom... (Göttigen: [n. pb.], 1970), pp. 29-39.

twitter @ baghdad_library

حصر طوعي لعلم القانون في تحليل، إن لم يكن في تبرير، القوانين الوضعية مع رفض وجود إمكان مفهومي لتخيّل الحقوق الفردية قبل المجتمع ولحقوق أسمى من الحقّ. لكن بانقلاب غريب، سيحدّد مع ذلك على نحو واسع تطوّر الأفكار والممارسات في فرنسا، وإنشاء تقنين مع بونابرت هو تمجيدُ الحقّ الطبيعي ونهايتُه، وسيفضي (كما سنرى ذلك لاحقاً) لدى أغلب القانونيين الفرنسيين إلى خرافة الحقّ الوضعيّ، وإلى التسليم بتمام مدوّنات القوانين وكمالها وبإطلاقية سيادة المشرّع. من الغريب ملاحظة إلى أيّ حدّ تتلاقى نقاط انطلاق متنوّعة جداً مثل فلسفة الحقّ الطبيعي أو المدرسة التاريخية خلال هذه الفترة عند الوضعية القانونية.

إنّ الوضعية الفلسفية المتحدرة من كونت، والتي ليس لها أي علاقة بالوضعية القانونية ليست أقلّ توفيقاً في بلوغ النتيجة نفسها. تصل الوضعية قطعاً مع كونت إلى نفي كلّ فكرة عن حقّ (مطلق ومثالي) وعن علّة (أولى وترنسندنتالية)، وذلك عبر ربط تاريخ الإنسانية بنظرية المعرفة وربط العلم بالسياسة وبطريقة أكثر إحكاماً من الأيديولوجيا أيضاً. ومن جهة أخرى لا يوجد الفرد إلا في علاقاته بالنوع، هذه الإنسانية التي هي في تطوّر، والتي يجب «تنظيمها». الحقيقة الأولى هي حقيقة الواجبات، وهذا ما تعبّر عنه الصياغة الكونتية: ليست الحقوق سوى السالب من هذه الواجبات. وهو ما لا يقصي طبعاً الحرية أو الأخوّة، ولا حتى المساواة القانونية من فلسفة كونت الذي يمكن، بمعنى ما، أن يقول عن نفسه بأنّه جمهوريّ. لكنّ الوضعية بغرائبها وأعماقها الإبستيمولوجية هي بالطبع مناقضة تماماً لمذهب الحقّ الطبيعي. وسيكون أتباعها المصطفّون خلفها أو المنحرفون عنها جمهوريين أيضاً ومحافظين بدرجات متفاوتة. وبالطبع، سواء تعلّق الأمر بليتريه أو لافيت أو

غامبيتا أو فيري، فإنهم سيتحمّلون كلياً، مثل جميع فرنسيي عصرهم، تقريباً، إرث حقوق الإنسان. لكن دون الإلحاح على نظرية الحقوق الطبيعية، لنضع في الصدارة مفاهيم أخرى مثل الواجبات المتبادلة بين الفرد والمجموعة (وليس مصادفة أن تكون الأخلاق اللائكية والمنظّمة هي أساس البحث لدى فيري) والتنظيم والعلم والتاريخ. لا شيء أوضح حول ذلك من عرض فيري لفلسفته الوضعية في الرسالة التحضيرية لمسارّته الماسونية والمذكورة سابقاً: يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بإحلال «حبّ الإنسانية محلّ حبّ الله»، ووجهة النظر الاجتماعية والجمعية محلّ وجهة النظر الفردية، والبحث العلمي عن الواجبات محلّ الإثبات الميتافيزيقي للحقوق. هكذا «يتحوّل المفهوم القديم للحقوق الفردية الذي يتسبّب في نزاعات لا حلّ لها ويُصبح خالصاً»[32]. لكن فيري، الذي خبر التفكير، يشير إثر ذلك إلى أنّه حول هذا التفوّق للواجب يلتقي الوضعيون مع شيوخ الجمهوريين، ورغم أنه لا يذكر أسماء، فإنه يمكن التعرّف عليهم في ورونوفييه وجول سيمون وآخرين. إذاً من المؤكّد أنّ المذهب الجمهوريّ الوضعي سيتحمّل كلياً على مستوى الممارسة قيمة الحقّ الطبيعيّ الذي تحتويه البيانات، ومع ذلك، فهو يرمي إلى إتمامه بجهد قارّ للتعليم، بحيث (كما سنرى ذلك) يصبح ما كان مُقدّماً كمعطى هدفاً. بيد أنّ هنالك، من دون ريب، أمراً بليغاً مفاده أنّ فيري مثل غامبيتا، المهووسين حقّاً بالمسائل التّطبيقيّة والعينيّة للتنظيم السياسي والاجتماعيّ قبِلا مع نصوص سنة 1875 صمت القانون الدستوري **الوضعي** عن مسألة الحقوق التي هي منبع الكثير من النّقاشات غير المجدية في ظلّ الجمهورية الثالثة.

---

(32) ذكره: L. Legrand, op. cit., pp. 238 sqq.

twitter @ baghdad_library

لو فكّرنا في ذلك لوجدنا مرّة أخرى أنّ أحد أكبر المشاكل التي اصطدم بها الجمهوريون الفرنسيون في القرن التاسع عشر تمثّل في احترام الإرث الفرداني والعقلي والقبلي للأنوار الذي وجد تعبيره في الحقّ الطبيعيّ وفي مبادئ سنة 1789 أو سنة 1793، والقائم دوماً على نظريّة في العقد مع النّزعة التّنظيميّة والتاريخانيّة الوضعيّة التي كانت تسلّم بالطبيعة الاجتماعيّة والمتطوّرة والنّسبيّة للناس في المجتمع. إنّ اكتشاف «الوقائع الاجتماعيّة» وارتباطها الصعب، لكن الضروري بالمعطى البيولوجي أو الاقتصادي التّاريخي، يبدو من النّظرة الأولى صعب التوافق مع ثبوتيّة العقد اللازمني على شاكلة روسو. وتسمح الوضعيّة الكونتيّة لدوركهايم ودوغيت بنبذ كلّ تصوّر للحقّ الشخصيّ مثل كلّ تشخيص أخلاقيّ للمجتمع أو الدولة أو الأمة، باعتبار ذلك من بقايا الميتافيزيقا. ولا يمكن وجود «عقد» لأنّه لا وجود لأفراد مستقلّين يمكن إدراكهم خارج المجتمع، ولأنه لا وجود لحقوق قبل أن ترسى قاعدة حقّ هي نفسها ثمرة التطوّر العضوي أو التاريخي. ويعود الفضل من جهة أخرى جزئيّاً إلى الثورة الإبستيمولوجيّة التي أتمّها كوندورسيه والأيديولوجيّون. وقد جرى الانتقال من فكرة معقوليّة «مجرّدة وميتافيزيقيّة» إلى مفهوم علوم الملاحظة التجريبيّة التي تضمّ الوقائع الإنسانيّة ذاتها. ويتعلّق الأمر كذلك بالتوفيق بين الواقعيّ والمأمول وبين احترام الحقوق و«علم» الحقّ أو المجتمع، وهو علم لم يعُد مبنيّاً بصورة **قبليّة، لكن** عليه أن يعبّر بطريقة استنتاجيّة عن «قوانين الواقع». وسواء تعلّق الأمر بعلم القانون أو بـ «العلوم الإنسانيّة»، والسوسيولوجيا هي أنشَطها منذ تسعينيات القرن التاسع عشر، وكذلك الاشتراكية «العلمية»، فإنّ عمق المشاكل هو دوماً من الفصيلة نفسها. ولا شكّ في أنّ هذا ليس إلا شكلاً خاصّاً لمشكل قديم إبستيمولوجيّ وأخلاقيّ وسياسي، مشكل النّزاع بين الضرورة والحريّة. ينقسم الجمهوريّون الفرنسيّون دوماً، من

وجهة النّظر هذه، بين اتّجاهين أو ثلاثة، نعثر عليها عبر الأجيال تحت أجناس متنوّعة. يظلّ البعض مثاليّين (سنناقش لاحقاً هذا اللفظ) ويؤكّدون، مع معتقد دينيّ أو من دونه، وفاءهم لشكل أو آخر من الحقّ الطبيعيّ من فاشيرو (Vacherot) وجول سيمون إلى رونوفييه وهوريو وإيسمان أو كومبايريه (Compayré)، هذا التوجّه هو بالطبع «علميّ» أيضاً: لكن «علم الأخلاق» الذي يبحث عنه، إن تسنّى له الاستناد إلى التّاريخ (كما يدلّ عليه أثر جول سيمون وجزء من أثر رونوفييه)، هو مع ذلك قبليّ واستنتاجيّ. والآخرون يستمدّون، على العكس من ذلك، من الأيديولوجيا ومن نظريّة الحالات الثلاث حتميّة عضوانيّة أو تاريخيّة، وهذا ما لا يمنع كونت ولا الوضعيّين ولا دوركهايم أو دوغيت ولا جوريس من إعطاء الحريّة قسطها كاملاً في الممارسة. وهم لا يستطيعون ذلك عموماً إلا بانحراف جوهريّ عبر دمج الحرية في الواقع (الحق الوضعي بالنسبة إلى دوغيت) أو إقامة مماهاة مطلقة بين «القوانين» الحدثية المكتشفة في طبيعة الأشياء والقوانين المعيارية التي يتم إقرارها هدفاً للفعل السياسي أو الأخلاقي.

أخيراً ثمّة اتجاه ثالث يمثّله، إن شئنا، بورجوا وبوغلاي، وهو لا يحاول أن يوفّق بين وجهتي النظر، بل يُحاول أن يثبت مقابل تمييزات متنوّعة مثل ما بين الوسائل والغاية، وما بين الإيتيقا والمعرفة تكاملية الحقوق الفردية والتّمثلاّت الجمعيّة. وطبيعيّ أن يتعرّض مثل هذا الموقف إلى النّقد من الجانبين بوصفه تارة مثاليّاً وطوراً وضعيّاً. وسنتناول ذلك لاحقاً بعمق أكثر على صعيد منطقيّ.

قيمة الإعلان عن الحقوق والمراقبة القضائية

إن المتشبّثين بالوضعية القانونية بنقدهم، كما يفعل كلسن، مثلاً نظرية الحقّ الطبيعي ـ باعتبارها «نظرية تقوم على خطأ منطقيّ

twitter @ baghdad_library

جوهريّ لمّا تزعم القدرة على استنباط المعايير [القضائية] من الطبيعة»[33] ـ لا يعترضون مع ذلك على حقّ مؤسس على الحقوق الفردية مادامت مثبتة في نصّ له شكل معياري وتضمنه الإجراءات. هذا ما فعله مؤلّفو دستور الثورة الفرنسية، لكن فعله ضمنياً كذلك مؤلّفو معاهدتي سنة 1814 وسنة 1830، ومؤلّفو دستور سنة 1848. وفي نظام آخر من الأفكار، إن مؤلّفي الحق المدني الذين يتصرفون كمشرّعين، بما أن هذا الحقّ صيغ في شكل قوانين، يعترفون أيضاً صراحة في خطاباتهم التمهيدية أو في عروض الدعاوي بأنّهم لا يفعلون غير تثبيت قواعد مستنبطة من الحقّ الطبيعيّ. مع ذلك، فليست بالتأكيد مجرّد مصادفة إن كان النظام الذي سيحقّق فعليّاً المذهب الجمهوري ومؤسساته (الجمهورية الثالثة) يقدّم نفسه، على نحو مفارق، نظاماً يؤكّد في الواقع السلطة المطلقة للمشرّع من دون أن يدرج في أيّ نصّ دستوريّ أدنى إشارة إلى إعلان الحقوق أو إلى ضمانها. طبيعي أنّ المفارقة لفتت رجال القانون المحترفين المكلّفين بتدريس أسس الحق الشخصي والعمومي وبحريّة كبيرة. لكنّ المفارقة طُرحت أيضاً على السلطة السياسية، وعلى الدوائر القضائيّة للجمهورية (محكمة النّقض ومجلس الدولة)، وبطبيعة الحال، على القوى السياسية.

أمّا عن صمت دستور سنة 1875 فبالطبع توجد تفسيرات ظرفية يُمكن ردّها إلى الظروف البرلمانية والسياسية المحيطة بصياغته، والتي جعلت منه نصّ مناسبة أكثر من كونه نصّاً رسميّاً، لكن توجد كذلك قطعاً أسباب أعمق وأبلغ، وأوّلها أنّ الجمهوريين، وإن أكّدوا دوماً تعلّقهم بمبادئ 1789، فلم يكونوا الوحيدين في ذلك، ولم يكن

(33) H. Kelsen, «Justice et droit naturel,» dans: *Le droit naturel, Annales de philosophie politique*, vol. 3 (1959), p. 68.

خصومهم الملكيّون الليبراليون، على الأقلّ، يحتجّون على هذه المعطيات التي يبدو أنها اعتبرت منذ ذلك الحين من مكاسب «الحقّ العام للفرنسيين». إنّه أمر بليغ ملاحظة أنّ الجمهوريين لا يلحّون أبداً على التنويه بمثل هذا الاعلان عن المبادئ إبّان النقاشات الساخنة حول مشاريع القوانين الدستورية، فقد كان كفاحهم السياسي، بالمعنى التقني للكلمة، يتعلّق في الواقع بتنظيم السلطات العمومية والعلاقات بين السلطة التنفيذيّة والسلطة التشريعيّة ومجلس الشيوخ... إلخ. وكان بادياً، في نهاية الأمر، أن الاتفاق حاصل حول أسس المجتمع المدنيّ، وأنّ الأمر بديهي إلى حدّ انعدام الفائدة من التذكير بذلك. لكن دستور سنة 1875، مثلما سنرى، كان يؤكّد في الواقع شيئاً واحداً، ألا وهو سموّ التشريعي (البرلمان) على كلّ سلطة أخرى حتى السلطة التّأسيسيّة التي أعيدت كاملة إلى البرلمان. وإنّ دستور سنة 1875 يعترف بمختلف «البيانات» التي عرفتها فرنسا، ويميل نحو الاعتراف الوحيد بالحق الوضعيّ، لا فقط بالسكوت عن القيمة أيّاً كانت، بل كذلك بإقصاء كلّ فكرة مراقبة ممكنة لدستوريّة القوانين. بهذا المعنى لا يفعل الدستور غير اتباع الممارسة المتجذّرة طويلاً في فرنسا منذ أصبح الحكم الملكي مطلقاً[34]. وإزاء وضع مثل هذا يجب على المذهب القضائي الذي ـ صيغ بحرية بعيداً عن كلّ ضغط رسميّ ـ أن يعدّد النظريات بهدف بيان مكانة بيانات

---

(34) انظر: A. Esmein, *Histoire du droit français*, 11 éd. (Paris: [s. n.], 1912), pp. 854 sqq.,

لم يستشر البرلمان حول تحرير *Grandes ordonnances codificatrices* زمن Colbert وفي القرن الثامن عشر ـ عرضاً ـ إلا في الأولى، حول الإجراءات **المدنية**. حول قانون تسجيل البرلمانات فإنّ إبطاله والخصومات التي نشبت بسببه مع المَلكيّة معروفة جدّاً، انظر المصدر المذكور، ص 585 ـ 592، وكذلك: J. Simon, *La liberté politique*, op. cit., pp. 71 sqq.

twitter @ baghdad_library

الحقوق وقيمتها الحقيقية. من الغريب أن نتبيّن بهذا الخصوص أنّ المواقع تنتظم وفق مسلّمات سياسية أقلّ من انتظامها وفق مسلّمات دينية، ولكنها أيضاً تتجاوب وتتلاءم مع بعضها بعضاً بشكل ما. وكان هوريو ودوغيت[35] أشهر مؤلّفيْن دافعا عن الطابع الدستوري الحقيقيّ لبيانات الحقوق رغم غيابها عن دستور سنة 1875 كما كانا سيّدَي القانون الإداري. لكن مسعَيهما كانا مختلفين تماماً ومتعارضين في خطوط عديدة. لقد كان هوريو كاثوليكياً ليبرالياً، ولعلّه يُعتبر، بمعنى ما، متشيّعاً إلى الحقّ الطبيعي. لكن هذا الحق الطبيعي بالنسبة إليه هو نتاج المؤسسات الاجتماعية الفردانية وتعبيراتها التاريخية (التي ظهرت لأول مرة في المدينة القديمة). بهذا المعنى فقط يُمكن القول بأنه سابق لاعلانات نهاية القرن الثامن عشر. إعلانات هي بالأحرى ضرورية في فرنسا التي كان دستورها أكثر تقدّماً من مثيله في إنجلترا بفضل قانونه المكتوب الذي يعلو على العادات[36]. هذه الإعلانات المتتالية ـ إلى سنة 1852 بدخول الغاية ـ هي «النص التّأسيسي

---

(35) M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1929), pp. 618 sqq.; L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, op. cit., II, p. 184; III, p. 605 sqq.

(36) Cette conception, assez répandue chez les historiens à l'époque d'haurio, semble être à présent contestée par les médiévistes. Voir la mise au point récente - d'après des travaux de sociologues - de B. Badie et P. Birnbaum, *sociologie de l'état* (Paris: [s. n.], 1979), pp. 155 sqq.; mais surtout B. Guenée, *L'occident aux XIVe et XVe siècles. Les États*, coll. «Nouvelle Clio»; 22 (Paris: [s. n.], 1971), pp. 308 sqq., admirable mise au point historiographique. Il n'empêche qu'au XIXe siècle le mythe d'une Angleterre «sans État», voire sans administration, est dominant en France. Les Français, en particulier, ignorent à cettte époque le développement considérable et anticipateur *de l'Indian Civil Service.*

للدستور الاجتماعي»[37] الذي اختلف شيئاً فشيئاً عن مجرّد الدستور السياسي. وإجمالاً، بما أن الحقّ الطبيعي المؤسس على الذاتية الفردية («أساس التنظيم القضائي») لم يظهر (بالنسبة إلى هوريو)، رغم ذلك، إلا كنتاج لتاريخ قد **تحقّق**، فليس ثمّة اختلاف طبيعيّ، ولا نزاع بين الحقّ الطبيعي والحقّ الوضعيّ، بل يوجد فقط اختلاف على مستوى التطبيق. ولئن سكت دستور سنة 1875 عن إعلان الحقوق، فلأنه يعترف بها كقاعدة عامة. ومن ثم تكمن ضمانات هذه الحقوق الفردية في نظامَي وقائع، تكمن من جهة في الفصل بين السلطات وتأكيد السيادة القومية وفي الانتخاب العام، وباختصار في الآليات السياسية للديمقراطية. وتكمن من جهة ثانية في الرقابة القضائية لدستورية القوانين التي لا توجد مبدئيّاً في فرنسا ـ خوفاً من حكم القضاة ـ لكن فقه قضاء مجلس الدولة أو محكمة النقض يُقحمان ذلك شيئاً فشيئاً، ويجب مع ذلك إدراجه شكلياً[38]. وقد أدان هوريو مثلاً، بوصفه من القائلين بالفصل بين الدولة والكنيسة عدّة قوانين أو عدّة أعمال إدارية تتعلق بمجامع دينية أو بفئة مُعيّنة من الأفراد معتبراً إيّاها مناقضة للإعلانات.

وفي الحقبة نفسها توصّل دوغيت إلى النتيجة ذاتها، أو كاد، إذ كان يُؤكّد بقوّة في مناسبات عديدة أنّ إعلان الحقوق لسنة 1789 المتضمّن في دستور سنة 1791 «قد حافظ في أيامنا على شكله كله كتشريع وضعيّ»[39]. ولتبرير هذا الإقرار كان يدافع عن كون إعلان الحقوق ليس جزءاً مخصوصاً من دستور سنة 1791 ـ لأنّه في هذه

(37) Hauriou, Ibid., p. 625.

(38) Hauriou, Ibid., pp. 281-292 (avec de longues analyses de certains arrêts du tribunal des conflits ou du conseil d'état).

(39) L. Duguit, op. cit., III, p. 607.

twitter @ baghdad_library

الحالة ستلغيه الدساتير المتتالية ـ ولكن، لأنّه (إعلان الحقوق) تمّت المصادقة عليه قبل الدستور، فقد «اكتسب نوعاً ما طابعاً مقدّساً ودينياً»، ومثلما كان توريه يقول بأنّه أصبح «قانوناً أساسياً». رغم ذلك فقد صارع دوغيت بضراوة مفهوم الحقّ الطبيعي والحقّ الشخصي نفسه، وهذا أمر معلوم. وقد كان ملحداً ووضعياً (بالمعنى الكونتي للكلمة) لا يريد أن يأخذ بعين الاعتبار سوى «الوقائع». إجمالاً لا يمكن وجود «حقوق طبيعية شخصية» سابقة على الرباط الاجتماعي (لأن هذا الرباط في نظر دوغيت هو الواقعة الأوّلية بامتياز) ووجود هذه الحقوق الطبيعية منقوص قبل استيعابها والاعتراف بها واعتمادها «معياراً قضائيّاً» بنوع من التوافق الضمني الذي أصبح صريحاً حين عبّر عنه نصّ. وحين يجري إنشاء النص والاعتراف به، فإنه يحافظ على قيمته العامة والقسريّة فوق كلّ الدساتير السياسية ومجرّد النصوص التشريعية، حتى إن لم تُشر إليه. ولابدّ من إضافة الجملة الآتية: مادام يستجيب إلى المعيار الاجتماعي. ولهذا السبب يلتقي دوغيت مع هوريو بعد منعرج طويل للتصريح بالطابع الذي أصبح منذ ذلك الحين وضعياً وقسرياً لإعلان الحقوق. ولنلاحظ أن هذا المنعرج نفسه هو الذي جعله يعثر ثانية على شكل من الحقّ الطبيعي تحت عبارة «المعيار الاجتماعي»، وهو بالطبع أمر أنكر الاعتراف به لأنّ المعيار الاجتماعي الذي «يوجّه نشاط الإنسان نفسه، الإنسان بكامله أي الكائن الفردي والاجتماعي»[40] يُبقي الإرادة المستقلّة الفردية قائمة، وحتّى أنّه يعبّر عن التضامن العضوي بين الناس، وهدفه جعلهم «دوماً أكثر إنسانية». وثمّة اتفاق بأن ليست للإنسان حقوق فردية قبل الدخول في المجتمع، فهو بالمعنى الحصريّ غير موجود من جهة أنه

(40) المصدر نفسه، I، ص 84.

فرد[41]، لكنه يمتلك «إحساساً فطرياً بالعدل يؤسّسه وعيه بازدواج طبيعته الاجتماعية والفردية»[42]، وإنه لمن هذا الإحساس الخالد في جوهره، وإن كان متعدّداً ومتغيّراً في عبارته التاريخية، تتفرّع مباشرة فكرة المساواة. وإنه لأمر بليغ أن يستشهد دوغيت بشكل مطوّل بالقدّيس توما من أجل إنشاء الفكرة. في الحقيقة لا يهمّ أن لا نسمّي هذا حقّاً طبيعياً أو حقّاً ذاتياً، إذ قلّما تكون النتيجة مختلفة. أمّا عن مسألة مراقبة دستورية القوانين وتطابقها مع الإعلانات، فقد توصّل دوغيت أيضاً إلى مواقع قريبة جداً من مواقع هوريو[43].

وعكس هوريو ودوغيت، ثمة رجلا قانون آخران شهيران أنكرا، كما نعلم، بشدّة على البيانات كلّ معنى دستوريّ، وهما إيسمان ومالبرغ. ببيان كيف تصدر الإعلانات الأميركية والفرنسية تاريخياً، في نهاية القرن الثامن عشر، من ترجمة للحق الطبيعي معلمنة وفردانية، تمّت توليفتها بفضل فلسفة التنوير، اعترف الأوّل أنّ اختفاء إعلان سنة 1789 من دستور سنة 1875، قاعدة الحقّ الوضعيّ، لم يبقَ موجوداً في **مدوّنة** هذا الأخير [الدستور]. حرفياً لو حذف القانون أو أنشأ حرية أو أحد الحقوق التي يضمنها الإعلان،

---

(41) المصدر نفسه، ص 212،

(42) المصدر نفسه، ص 124. بالنسبة إلى القديس توما، انظر ص 122.

(43) L. Duguit, op. cit., III, p. 721:

«رغم فقه القضاء هذا، ظهر في النظرية الفرنسية منذ سنوات اتجاه واضح أجدني منخرطاً فيه انخراطاً تامّاً» ثمّ ذكر بوريغار (Beauregard) (1894) وخاصة بالطبع غاستون جاز وهوريو، في ملاحظاته حول قرارات مجلس الدولة. مقال: G. Jèse, «Valeur juridique des déclarations des droits et des garanties des droits. Notes de jurisprudence,» *Revue du droit public* (1913), pp. 685-688,

كان مهماً في فترته: لكنه كان متفائلاً، وربّما أخذ رغباته مأخذ الوقائع.

twitter @ baghdad_library

فإنّ ذلك لا يجعلها تافهة[44]. لكن سكوت دستور سنة 1875 بليغ في ذاته. بدا إعلان سنة 1789 ـ الذي يتمتّع وحده بالصدى الأكبر والأهمية التاريخية الأعظم ـ لتأسيسيي سنة 1875 كـ «تراث للشعب الفرنسي جرى كسبه نهائيّاً»[45]. ولذلك فإنّ غياب الضمان نفسه تحت شكل مراقبة دستورية القوانين (الذي يشير إلى سوء الذكرى التي خلّفها في فرنسا لأنه كان موجوداً في الدساتير الإمبراطورية) أو المراقبة القضائية ليس خلافاً مزعجاً. كان إيسمان مؤرّخ قانون وكاثوليكياً وجمهوريّاً صلباً وتاريخانيّاً ووضعيّاً على صعيد قانوني. وكان يَعتبر من جهة، كما سنرى، أنّ المذهب السياسي للسيادة القومية وإقامة الاقتراع العام وتطبيقه والفصل بين السلطات تتضمّن كلها إثبات الحقوق الفردية (المساواة والحرية) واحترامها. ووحدها الجمهورية هي «التحقّق الطبيعي والمناسب لمبدأ السيادة القومية»[46]. ومن جهة أخرى يكمن أفضل ضمان في النصوص أقلّ ممّا يكمن في العادات والروح القومية ـ ويذكر مثال إنجلترا[47]، وسنرى أنّ هذا يطرح ضمنياً مشكل الأخلاق، ومن ثم مشكل التربية الجمهوريّة[48].

لقد انطلقا مثل هوريو ودوغيت من مسلّمات فلسفية متعارضة ـ ولكنها جمهوريّة أيضاً ـ أفضت بكليهما إلى الاعتراف بقيمة قانونية

---

(44) Esmein, *Éléments de droit constitutionnel*, I, p. 601.

(45) المصدر نفسه، ص 599.

(46) المصدر نفسه، ص 320.

(47) المصدر نفسه، ص 602.

(48) لنذكّر أن كلسن في: *Théorie pure du droit*, op. cit., pp. 79-94, يفصل فصلاً تاماً القانون عن الأخلاق، وخصوصاً باسم تنوّع الأخلاق «الوضعية»، وحول هذه النقطة هو في تناقض تام مع الفكر القانوني الفرنسي منذ الثورة. ومعهم، كما سنرى، «مدوّني قوانين» 1804 وحتّى أتباعهم ممّا تسمّى مدرسة التأويل.

وضعية لإعلانات الحقوق، كذلك لو اكتفينا بهذا المثال الأخير شأن مالبرغ الذي يتعارض نسقه كلّه مع نسق إيسمان، وينتهي رغم ذلك إلى مواقف متشابهة جدّاً. وبوصفه وضعياً على شاكلة كلسن، اعتبر مفهوم الحقّ الطبيعي «تناقضاً مطلقاً في المصطلحات»[49]. واعتبر مثل إيسمان أنّ إعلان 1789 لا يملك أي قيمة قانونية وضعية: فإعلان سنة 1789 إن كان شكلياً جزءاً من دستور سنة 1791، فقد جرى إلغاؤه معه، وإن كان متميّزاً «فليس له سوى دلالة دوغمائيّة لبيان حقائق فلسفية»[50]. وليس مصادفة إن كان هذا الاعتبار، الوارد تقريباً في نهاية مؤلّف معتبر بقي نصّاً مقدّساً للوضعية القانونية، قد ورد قبل الصفحات الأخيرة من الخاتمة. ولئن أكّدت هذه الصفحات المنهج، فقد بيّنت ضيقه ونقصانه: «لو قدّرنا كلّ شيء حقّ قدره، فيجب أن ننتهي في المادة الدستوريّة، كما في أجزاء أخرى من علم القانون، إلى الاعتراف بأنّ الحقّ (بالمعنى الدقيق والوضعي للكلمة) ليس وحده الذي يقود كلّ شيء في العلاقات المتبادلة بين الناس أو الشعوب وللإضافة، يجب التعويل على الحقّ أقلّ من التعويل على القيمة الفكرية والأخلاقية للناس الذين يتنافسون في تكوين كلّ أمّة»[51]. نرى إذاً أنّ نظريات رجال القانون الجمهوريين إن أمكن لها أن تنقسم انقساماً عميقاً على المستوى المبدئيّ، حول وجود حقّ طبيعيّ وحول القيمة النظرية لنصوص تاريخية أساسيّة مثل الإعلانات، فإنها مع ذلك تلتقي في الممارسة. لأنّ الذين يتشبّثون بحرفية النصوص مثل إيسمان ومالبرغ (اللذين يختلفان مع ذلك في

---

(49) R. Carré De Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'état, op. cit., I, p. 239.*

(50) المصدر نفسه، II، ص 580.

(51) المصدر نفسه، II، ص 622.

twitter @ baghdad_library

تصوّرهما للحقّ) كانوا يعاينون فقط فارقاً في هذا الشأن بين الأيديولوجيا والحقّ، ولا يشكّون في نفاذ روح إعلان 1789 نفاذاً تامّاً في الأيديولوجيا الفرنسية أكثر من شكّهم في تفوّقها، في نهاية المطاف، على الحقّ الوضعيّ. ومهما يكن من أمر، تسمّى هذه العقيدة داخل هذه الظروف «معياراً قانونياً»، وفق دوغيت، وتسمّى «دستوراً اجتماعيّاً» وفق هوريو، و«قانوناً أساسيّاً» وفق إيسمان، أو ببساطة «أخلاقاً وفلسفة» كما فعل مالبرغ. وتبرهن هذه التقاربات الواقعة فقط على أنّ الجمهوريّة القائمة سنة 1875 رغم النقص المتعلّق بنصوصها التأسيسية كانت تمثّل فعلاً هذا النظام الأقلّ تقسيماً لنا» وفق عبارة تييه.

مع ذلك يجب التأمّل داخل هذا المنظور في المُمانعة الغريبة التي يبديها النظام ضدّ كلّ المحاولات المبذولة من جهات متعدّدة لإسناد قيمة دستوريّة إلى الإعلانات: محاولات مرتبطة من جهة أخرى، لأنّ الأمر عاديّ، بتلك التي تبذل لصالح مراقبةِ دستورية القوانين أو لصالح تنظيم قضائيّ أفضل[52]. إذا استثنينا بعض العقلاء الأصليين والمستعصين على التّصنيف، مثل ناكيه[53]، تأتي هذه المقترحات دوماً من اليمين الذي أصبح جمهورياً، على الأقلّ على مستوى الأقوال، منذ فترة الاحتشاد ـ وخصوصاً عقب قانون سنة 1901 حول الجمعيات

---

(52) إنّنا نتبع، حول هذه المسألة، هنا وعلى نحو واسع الوقائع والمستندات المذكورة في: J.-P. Machelon, *La république contre les libertés?,* op. cit., pp. 56-64.

(53) نادى ناكيه في: *La république radicale* (Paris: [s. n.], 1873),

بمحكمة عليا «لنقض القوانين غير الدستوريّة» (ص 105)، وتبسّط في الفكرة في فصل بأكمله (ص 145 - 152). ولئن اقترح لابولاي، هذا الليبرالي والصديق الحميم للأميركيين وشديد العلم بهم، جعل الدستور ـ وداخله بيان قوانين ـ فوق القوانين العادية ويقترح، في صورة حدوث نزاع بين قانون ما وهذا الدستور، إجبار القاضي بتطبيق الدستور، وليس القانون (ص 105).

التي كان أثناءها الفصل بين الكنيسة والدولة مُشكلاً جوهريّاً، وكانت المقترحات التي قدّم أهمّها ت. دونيس (T. Denis) وأنجيراند (Engerand) وجول روش وشارل بنوا تنحو من جهة إلى إدماج قطعيّ لنصّ الإعلانات في الدستور، ومن جهة أخرى إلى أن يتمّ، بطرق شتّى، إمّا إرساء محكمة عليا «لمعرفة التجاوزات في حقوق المواطنين وحرياتهم»، وإمّا مراقبة دستوريّة توكل، بالنسبة إلى بعض، إلى محكمة مخوّلة، وبالنسبة إلى بعضٍ آخر إلى محكمة النقض(54). لكن علينا أن لا ننخدع بذلك، فعرائض الدوافع المتعلّقة بمختلف المقترحات تُبيّن بوضوح أنّ الأمر يتعلّق دوماً بأفعال سياسية، سواء اتجهت ضدّ السياسة الدينية لكتلة اليسار أو على نطاق أوسع ضدّ النظام البرلماني بالشكل الذي كان يعمل به آنذاك، والذي يتم تقديمه، فضلاً عن ذلك وبحقّ، كقطب تشريعيّ فعلاً.

لذلك لم يتّبع الجمهوريون أوّلاً واليسار ثانياً هذه المقترحات إلى أقصاها رغم أنها تقودهم في ما يبدو إلى مذهبهم الخاص. وإجابتهم بليغة: إنْ رفَض مجلسُ النواب مشاريعَ الإصلاح الدستوري فقد صادق ـ مثلاً في 28 آذار/ مارس سنة 1901 ـ على تعليق البيان في المدارس. وقبل ذلك بقليل، أي سنة 1897، اقترح لانوسان، الذي كان جمهورياً ملحداً ومن أنصار التحوّل ومؤيّداً للفصل،

---

(54) J.-P. Machelon, op. cit., pp. 61 sq.

أنجيراند (F. Engerand) (1867-1938): كان بونابرتياً. أما ت. دونيس نائب عن لاند كان معادياً للتيار المساند لدرايفوس. أمّا شارل فقد كان معروفاً بحيث لن أركّز على معاداته للبرلمانية في مقترحاته التي قدّمها أوّلاً في: *Revue des deux mondes* (15 janvier 1902), p. 285,

ونجد الجملة التالية في: Esmein, op. cit., I, p. 599, n. 66,

«مبادؤنا معروفة. إنها مبادئ 1789 التي اعترفت بها كل الحكومات المتعاقبة إلى حدّ هذه التي تريد إفراغها من معناها بأشدّ ما يكون من الخزي»، كذلك والون.

twitter @ baghdad_library

إصلاحات «ديمقراطية» لصالح الجمهورية واعترف مبدئياً بضرورة ضمان الحقوق الفردية ضدّ تجاوزات السلطة التشريعية، وذلك بتدوينها عند الضرورة في الدستور. ورأى أنّه من الأفضل أن يتعهّد مجلس الشيوخ جزئياً بمهمّة حراسة الدستور وحماية السلطة القضائيّة مُضيفاً: «ومع ذلك لا شيء يمنع، ونحن نترقّب الشروع في مراجعة القوانين الدستورية، من مناقشة المعضلة الخطيرة للاّمركزيّة وإيجاد حلّ لها، ففي اللاّمركزية نجد أفضل ضمان ضدّ تعدّيات السلط العموميّة على الحريات الفردية والجماعية للمواطنين»(55). إنّ اللامركزية هنا هي مجرد شكل آخر من تنظيم السلطة. وبتعبير آخر يبدو الجمهوريون عاجزين عن تصوّر الضمان الأساسيّ للحقوق خارج المصطلحات البيداغوجية أو السياسيّة. وهاتان الكلمتان تعرّفان عالمهم الفكريّ جيّداً. إنّه من المستحيل تقريباً على الجمهوريّ أن يتخلّص من عقيدة سيادة القانون، منذ اللحظة التي يفترض فيها أنّ القانون هو التعبير عن السيادة القوميّة. إنّ سياسة الجمهوريين هي سياسة على النمط القديم، وهي سياسة مشاركَةٍ في السلطة، حتّى وإن كان ذلك في ظلّ الجمهورية بواسطة الممثّلين، فهي ليست سياسة الحدّ من السلطة كما هو الأمر لدى الأنجلوسكسونيين أو الليبراليين. يكمن الضمان الحقيقيّ من جهة في مشاركة أصيلة تكون أساساً عبر الانتخاب العام، لكن يكمن أيضاً في الوعي الأخلاقي والمدنيّ لكلّ مواطن. وإزاء تكرّر رفض الأغلبيات الجمهورية التنازل عن سيادتهم في الواقع لصالح سلطة قضائيّة وضعيّة، أيّاً كانت هذه السلطة، لا يكون من باب الصدفة أن يتطابق ذلك مع اعتراف صريح بالقيمة الأخلاقية والبيداغوجية العليا للإعلان «الرمز» الجمهوريّ هذا بامتياز. لقد كان ثمّة جمهوريون ملاحدة، ليسوا وضعيين مثل أكولا،

(55) J.-L. De Lanessan, *La république démocratique*, op. cit., p. 220.

يريدون منذ أمد أن يجعلوا من ذلك أساس تعليم الحقوق والفلسفة وعلم السياسة(56)، وكذلك أساس الإصلاح الضروري للقانون المدني. لكن تمّ بين سنة 1902 وسنة 1905 خاصة، بدعم من أعلى السلطات البيداغوجية، نشر سلسلة من الكتب الموجّهة إلى تعليم الإعلان وأكثرها شدّاً للانتباه كان لهنري شانتافوان (Henri Chantavoine) ولأوجين بلوم، هذا الأخير بسبب تقديم مهم بقلم غابريال كومبايريه (Gabriel Compayré)(57) الذي يؤكّد بوضوح إيمانه بالحقّ الطبيعي: «إنّ حقوق المواطن مثل حقوق الإنسان مبدؤها في الطبيعة، ومن ثم فهي تعلو على كلّ قانون وضعيّ، إنها سابقة ومتفوّقة على كلّ دستور سياسيّ»(58). ومع ذلك نستنتج من هذه الطبيعة ذاتها أنّ مثل هذه الحقوق لا يمكن تأكيدها في نصّ قد يتّخذ لهذا السبب قيمة قانون. ولما كان القانون هو التعبيرُ فقط، لكن الشامل عن الإرادة القومية ـ والمعنى الحرفي لذلك هو إقصاء التفويض الأمري، والهدف منه سيادة المشرّع ـ فإنه لا يمكن أن يخضع إلى أيّ قيد مهما كان. وإذا استخدمنا ألفاظاً أخرى قلنا إنّ «رمز» وشرعة الحريات ـ وفي مقدّمتها حرية الوعي ـ لا يمكن وضعها في مأمن من حرية النقاش والتفحّص. وهنا تكمن الخلاصة

---

(56) انظر: É. Acollas, *Philosophie de la science politique.*

(57) Henri Chantavoine, *La déclaration des droits, la déclaration des devoirs* (Paris: [s. n.], 1906); A. Depper, *Commentaire de la déclaration des droits de l'homme* (Paris: [s. n.], 1902) (avec une préface de F. Buisson); G. Lamy, *Les principes de* 89 (Paris: [s. n.], 1903), et E. Blum, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Texte authentique avec commentaire* (Paris: [s. n.], 1902) (Préface de G. Compayré).

(58) G. Compayré, Préface à E. Blum, op. cit., p. IX.

twitter @ baghdad_library

المفيدة جدّاً التي توصّل إليها بوغلاي[59]. لقد استعملتُ عن قصد عبارة «حرية التفحّص» المقتبسة من البروتستانتية لأنها تبدو لي المعرّف الأفضل للهرمية الذهنية الضمنية للجمهوريين الفرنسيين. ليس للإعلان مكان، بما هو كذلك، في مجرّد دستور سياسي لأنّه شيء آخر. إنّه نصّ مقدّس وليس مستلهماً بطبيعة الحال من وحي ما، بل هو مستمدّ من تقدّم الأنوار. إنه العقل المنكشف لذاته. ونتيجة ذلك فإنه مثل كلّ نص مقدّس غير قابل لأيّ تأويل متسلّط، ويجب ألا ينبع إلا من قناعة فردية حميميّة. ويمكن تعليمه، لكن شريطة شرحه عقلياً ومناقشته بحرية. ولا يمكن فرضه، بل يجب عدم فعل ذلك. وإن وجب استكماله، وليس من ذلك بدّ، فالأمر يتعلّق بسياسة السيادة الشرعية للمشرّع. إنّه يتعلق بالميدان الروحيّ، بميدان الأخلاق الجمهورية الجديدة، وهو ميدان مستقلّ ويعلو على دائرة ما هو سياسيّ، لكنّه متميّز عنه. أعتقد أنها ليست صدفة إن لم تعد هذه المواقف إلا إلى التمشّي الأصلي للأيديولوجيين، الذين بانطلاقهم هم أيضا من الوعي الفردي وحده، يتحاشون السياسة بفضل البيداغوجيا. ويمكن كذلك أن نشير إلى وجود تقارب مثير للانتباه بين هذه النقاشات والجدل التاريخي، بشكل خاص، وقد كان جدلاً يقابل في الحقبة نفسها بين الفرنسيين والنمساويين -

---

(59) C. Bouglé, *Pour la liberté de conscience* (Paris: [s. n.], 1906) (cité E. Blum, op. cit., p. 241).

كتب بويسّون الشيء نفسه، وهو يذكر سلطة كوندورسيه، وذلك في: «Le droit d'enseigner,» *Revue politique et parlementaire*, vol. 36 (1903), p. 459:

رفض كوندورسيه «تعليم الدستور الفرنسي نفسه، وحتّى إعلان حقوق الإنسان كألواح نازلة من السماء يجب الإيمان بها وعبادتها»، إلى حدّ خوفه من «خلق ضرب من الدين السياسي». وسيذهب كومباريه إلى حدّ الخوف من أنّ «تكرار»، أو نسخ الإعلان للصبية جعلهم يشمئزّون منه بدلاً من جعلهم يُحبّونه. نحن هنا في الطرف الأقصى من حرّية الوعي.

بوتمي وجيللينك ـ حول أصل الإعلانات الأميركية والفرنسيّة ومداها الحقيقيّ[60]. بالإلحاح على الطّابع الفلسفي والعامّ والمنهجيّ للإعلانات الفرنسيّة، في حين تنطلق مثيلاتها الأميركيّة ـ والجميع متّفقون على هذه النّقطة ـ من تأكيد الحقوق الواقعيّة والتاريخيّة، والتي يتعلّق الأمر فقط باسترجاعها أو بالدّفاع عنها، يعترف الفرنسيّون ضمنيّاً بأنّ الإعلانات الخاصّة بهم تتخذ مكانها فوق ميدان متميّز عن مجرّد الحقوق، وأنّها من طبيعة مختلفة ومتفوّقة، وهي بهذه الصّفة الأخيرة شبيهة بالدّين، وإنّ رفض جعلها نصّاً دستوريّاً اعتراف غير صريح بقيمتها المقدّسة.

لكن ماذا على المستوى القضائيّ والتطبيقيّ؟ لنلاحظ أوّلاً أنّه رغم التأويلات التي أنجزها بعض من رجال القانون الذين غالباً ما جرت استشارتهم في مجلس الدولة، مثل هوريو أو غاستون

---

(60) هذا الجدل المهمّ، على مستوى السرد التاريخي ذكره دوغيت كثيراً في: L. Duguit, op. cit., III, pp. 616-626.

وقد انخرط فيه إيطاليون، مثل ديل فيكيو (G. Del Vecchio) منذ 1903 (انظر الطبعة الجديدة للكتاب نفسه *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen dans la révolution française* (Rome: [s. n.], 1979)),

ويؤكّد جيللينك في: «Réponse à M. Boutmy,» *Revue de droit public* (1902), p. 385,

أنّه لا يقصد أن ينزع عن الإعلان الفرنسي محمله الفلسفي العظيم ولا طابعه «العام». لقد تعلّق السّجال، في البداية، بالأولويّة الزمنية لهذا الإعلان الأميركي أو ذاك. وقد أصاب جيللينك في التنبيه إلى أمر يتعلّق بالعمق، وهو أنّ هذه الإعلانات كانت تطالب بحقوق تُعتبر منسوبة إلى مواطنين إنجليز، في حين أن الإعلان الفرنسي كان يتكلّم باسم الجنس البشري، وهذا صحيح جدّاً، وعلى صعيد الإستوريوغرافيا بالتحديد، إنّ المشكل الدقيق الخاص بالمعرفة المباشرة بالنصوص الأميركية قد جدّدته دراسات أستاذ أميركي في الأدب وهو شينار في شتّى الأعمال المُدرجة بين 1943 - 1954 حين نقرأ التحليل في: J. Godechot, *Les révolutions*, coll. «Nouvelle Clio» (Paris: [s. n.], 1970), pp. 314 sq.

twitter @ baghdad_library

جاز[61]، بعد ذلك بقليل لا نستطيع أن نثبت يقيناً أنّه في ظلّ الجمهوريّة الثّالثة قد جرى الاعتراف بالقيمة القانونيّة الوضعيّة للإعلان بواسطة قرارات المجلس أو محكمة النّقض التّي كانت حيثيّاتها بعيدة عمّا قيل عنها من وضوح. وتطرح المسألة بطريقة مختلفة تماماً منذ سنة 1945. لقد عرفت فرنسا مجدّداً منذ هذا التاريخ منظومة الإعلانات المكتوبة مدمجة في دستور . لقد كان مشروع سنة 1945 المقترح خاصّة من قبل الشّيوعيّين والاشتراكيّين الأكثر وضوحاً ويتضمّن إعلاناً يحتوي على 39 مادّة تتعلّق بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة (يجب ملاحظة أنّه يسند لأوّل مرّة إلى المَلكيّة التعريف الشهير والمنسوب إلى روبسبيير والمعتبر لمدّة طويلة مُشيناً). غير أنّ هذا المشروع بإرسائه نظام مجلس حقيقيّ في التقليد التوافقيّ لم يكن يتوقّع أي مراقبة دستوريّة، وظلّ أخرساً إزاء المراقبة القضائيّة المرفوضة بالتأكيد. إنّ النّموذج الثّوريّ أكيد. وتم إقصاء المشروع الذي كان يُعترض عليه. وفي المقابل، ولئن احتوى الدستور الذي صُوِّت عليه في 27 تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1946 على ديباجة استشهدت، على نحو غامض نسبيّاً، بالمبادئ الجوهريّة التي اعترفت بها الجمهوريّة، فقد اكتفى بإعلان عدد معيّن من المبادئ «الضّروريّة لزماننا» في الميادين الاقتصاديّة والاجتماعيّة أو الدبلوماسيّة. ولاحظنا أن الأمر كان يتعلّق في الواقع بتبرير ما هو ضروريّ من هذا النّوع من الإجراءات التي استلزمها التحرير.

لقد منح هذا الدّستور في الواقع، بإرسائه نظاماً برلمانيّاً ذا ممارسة قريبة جدّاً من الجمهوريّة الثالثة، قليلاً من الضّمانات الصوريّة للحقوق، وعاد هنا أيضاً إلى السلطة السياسيّة. واتّفق بالضّبط أن جرت في ظل هذا النظام، وفي ظلّ حكومة اشتراكيّة،

(61) انظر: G. Jéze, loc. cit., p. 685.

إبّان حرب كولونياليّة تدور رحاها مبدئيّاً في «مقاطعات فرنسيّة» في الجزائر، خروق صارخة ومُرتّبة ترتيباً محكماً ضدّ حقوق الإنسان. لقد جرى التستّر عليها، فضلاً عن الترتيب لها من قبل الحكومة وقبِلتها أغلبيّة برلمانيّة متكوّنة من الاشتراكيّين والراديكاليّين. ولا تبيّن لجنة المراقبة المرتجلة استناداً إلى ادعاءات عدد قليل من الناس غير عجزها. والنتيجة الوحيدة المؤقّتة التي يمكن استخلاصها من هذه التّجربة هي أنّ حَرْفيّة النصوص، أقلّ أهميّة من الرّوح العموميّ، أو على الأقلّ يمكن أن تعلو اعتبارات تخصّ السّياسة بالنسبة إلى الرّأي عموماً كما بالنسبة إلى الأفراد المسؤولين، على مبادئ الحقّ. وبخصوص الجزائر فقد اعتبر أصحاب أكثر الآراء براءة أنّ السّيادة الخارجيّة للدولة مشكوك فيها، لذلك يقتضي الخلاص العمومي إجراءات استثنائيّة. لكن حتى يكون المرء موضوعيّاً، مع الإشارة إلى الفرق الهائل بين الوقائع التي جرى تجريمها، لابدّ من القول بعدم وجود اختلاف كبير بينها وبين موقف الأغلبيّات التي صوّتت بين سنة 1892 وسنة 1895 على القوانين «الآثمة» ضدّ الدّعاية الفوضويّة (التي كانت تضيّق على حريّة الصّحافة) أو دعاية الأغلبيّات الجمهوريّة التي كانت تصوّت ما بين سنة 1901 وسنة 1904 على القوانين التي تمنع أعضاء الجمعيات الرهبانيّة من التدريس. لقد تقبّلت هذه الأغلبيات أيضاً، بسبب تقديرات متنوّعة، تحريفات للمبادئ المتضمّنة في الإعلانات. هنا يكمن الواقع الفرنسيّ للحقبة المطوّلة والتي لابدّ من محاولة تفسيرها[62]. قد يبدو الحقّ، حسب الظاهر، بالنسبة إلى

(62) لا فائدة من تكرار أني لا أوافق ماشلون قسوته المتعصبة إلى حد ما تجاه «انتهاك الحريات» في ظل الجمهورية الثالثة. لا يمكن اعتبار «قوانين النفي» أو القوانين ضد «الجمعيات الدينية» بمثابة «انتهاكات للحرية»، بل إن الأكثر حضوراً كانت من دون شك تلك المؤسسات التي استمرت لمدى طويل، والتي أغفلت الجمهورية إصلاحها أو عمدت هي =

twitter @ baghdad_library

الفرنسيّين مثل الحريّة واقعين سياسيّين وصفتين خاصّتين بالسّيادة. إذ يجب على الحقّ الوضعي أن يُرسي الحريات والقوانين الفردية والجماعية في شكل قوانين وتراتيب. ويجب أن يلتزم بضمان تطبيقها الفعل الإرادي لحكومة ومجلس نوّاب ولأغلبية أو لحزب يلتزم بتأمينها في التطبيق. وببساطة يدلّ اشمئزاز الجمهوريين من التسليم بإمكانية فرض الحقّ الطبيعي بغير التجسّد بشكل ما في نصّ وضعيّ يدلّ ببساطة أن مفهوم السياسة القومية هو الأول في الهرميّة المُضمرة في مفاهيمهم. لكن إن لم يكن ضروريّاً تثبيت الأسس الدوغمائية للقانون وتجسيدها فلأنّه يوجد فوق الميدان الواقعي للمدينة والسياسة مجال الضمير، ومن ثمّ الأخلاق. لكن يمكن أن تلتقي، حول هذه النقطة، مختلف القوانين الجمهورية من روحانية إلى مادية، ومن وضعية إلى ليبرالية: الأخلاق مثل الضمير هي من شؤون الرأي وقابلة للإدراك بواسطة العقل. ويشكّل الرأي شبكة لسلطة روحيّة تكون حقّاً فوق المدينة الأرضية، ولكن تتحكّم فيها، وهي من شؤون التّربية.

هل ثمّة حاجة إلى ملاحظة، في نهاية الأمر، كم أنّ هذه البنى الذهنية لفرنسا الجمهورية هي في الواقع منسوخة على مثيلاتها في النظام القديم؟ كانت كنيسة هي فوق الدولة نظرياً تقدّم آنذاك المبادئ والدّوغم، وكانت الدولة الملكية تجلّها على ذلك أعظم إجلال. ولكن على المستوى الزمني، فإنّ هذه الكنيسة المندمجة في الدولة كانت خاضعة لها عملياً وتمثل عضوها، وكان الحكم الملكي هو صاحب السيادة الفعليّ، وبذلك فالدولة هي الضامن للمصلحة

= إلى إصلاحها، لكن بعد وقت متأخر جداً: مثال ذلك قانون العقوبات والمحاكمات الجنائية بشكل خاص، والذي كان في موضع تساؤل - كما أثبت ذلك بشكل فذ بريفو بارادول (Prevost-Paradol) في *La France nouvelle*، ص 210- 221.

العامة، وهي التي تجتذب إليها و«تحتكر» كلّ عدل، ولا تخشى شيئاً تثبته سلطة القضاة. وعندما جرى إحلال الأمّة والشعب صاحبي السيادة مكان الملك، فإنّ الإرادة العامة لم يكن لها أن تخرج من ذلك إلاّ أكثر قوّة وقهراً. وكان يمكنها أن تضع فوقها، مبدئياً، علامة دالة عليها، وهي الدّوغم الذي تستمدّ منه مشروعيتها ـ في إطار جامع بين الحقّ الطبيعي والوعي الفردي والعقد والسيادة القومية ـ ولكن يجب عليها، كما فعلت المَلكية للعقيدة المسيحيّة، أن تحشره في المجال الروحي، وأن تراقبه رغم ذلك. وستقوم المدرسة بوصفها مؤسسة بدَور الكنيسة التي سينتهي الفصل إلى رفض دعوى أنها أداة بيد الدولة. وكما أنّ الحكم الملكيّ لا يقبل التخلّي طواعيّة عن جزء كبير من السّيادة لمصلحة هذه الكنيسة، فإنّ الحكم الجمهوريّ لم يعترف للدوغم الجديد بتفوّق قطعيّ على صاحب السيادة الوحيد، وهو القانون المكتوب الذي يعبر عن الإرادة العامة والسيادة القومية. وكما يوثق بأنّ الملك المسيحيّ جدّاً لا يستعمل حكمه المطلق إلا في نطاق الإيمان المسيحي وخدمته، كذلك يوثق في أنّ السيادة القومية تعبر عن الدوغم الجديد وتحترمه وتطبقه. لكن لا يراد إعطاء الدّوغم، شأنه شأن الكنيسة، مغنماً قطعياً وقانونياً على حساب القانون المكتوب ـ الدستوري أو ببساطة التشريعي ـ الذي هو القاعدة الوحيدة. سيبقى الدّوغم محشوراً في الروح، وليس ذلك بالتّأكيد للحط منه إذ جرى الاعتراف له بدور رئيس وحاسم حين أصبح أخلاقاً وفلسفة وبيداغوجيا. وهو مقدّس كذلك. غير أنّ الحكم الزمني ليس أقلّ منه قداسة. وهما منفصلان.

مشكل العقد الاجتماعي: السيادة وحدود القانون

رأينا كيف أنه لم توجد على الأرجح، خلال القرن التاسع عشر، عبارة كانت موضوع سوء فهم أكثر من هذه العبارة. وذلك

twitter @ baghdad_library

أوّلاً، لأنه لا يجري، عموماً، ذكر المؤلّف الذي أدخلها أو دافع عنها في النظرية القانونية السياسية، والذي اعتمدنا عليه حين الحديث عن هذه العبارة، وهذا أمر يهدد بتشوّش كل شيء لأنّ روسو، الذي غالباً ما كانت تجري الإحالة عليه ضمنياً، لم يكن يقول الشيء نفسه الذي يقوله هوبز[63] ولوك أو غيرهما، ثم لأن نظريات «العقد الاجتماعي» لم تكن فقط متعددة، بل كانت مركبة، وكانت على العموم تعتني في الوقت نفسه بما سمّيناه «الرباط المدني» أو «الرباط الاجتماعي» وبالرباط السياسي على وجه الخصوص، أي الدستور والحكم. لكن إن كان ثمّة علاقات منطقية بين المسألتين فإنهما مع ذلك مختلفتان، ويجب قراءة المؤلفين بانتباه ـ وخاصة روسو ـ لكي ندرك جيّداً عمّا يتحدثون عنه. وأخيراً، منذ الثورة الفرنسية وطيلة القرن التاسع عشر، كانت محاكمات النوايا تفسد دوماً النقاشات الدائرة حول العقد الاجتماعي تقريباً، وتحمّل بالأساس روسو، بعد وفاته، المسؤولية عن العديد من الأحداث مثل **الإرهاب**. ومن ثم يُلصقون بنظريته العقدية ما ليس فيها بالتأكيد[64]. مهما تكن

(63) يكفي التذكير بأن فكرة الحق الطبيعي والعقد (المجتمع المدني) تؤدّي إلى عقد «سياسي» يمكن أن يعطي صاحب السيادة (الذي يمكن أن يكون رجلاً داخل الشكل الموروث) كلّ السلطات تقريباً. إضافة إلى أعمال بولين. انظر حديثاً أعمال T. Hobbes, *Le corps politique* (dans la trad. Sorbière de 1652), présenté par L. Roux, Saint-Etienne, 1973; et *les élément du droit naturel et politique*, éd. Du même (Lyon: [s. n.], 1977),

بالنسبة إلى لوك، انظر: R. Derathé, op. cit, pp. 113-120.

(64) في الكتاب الجميل: J. Roussel, *J. J. Rousseau en France après la révolution 1795-1830. Lectures et légendes* (Paris: [s. n.], 1972),

الذي يتناول أيضاً الأدب، وعن نقد كونستان الصفحات 497-504. وعن الطابع الإجرائي وخلف العقد الاجتماعي، انظر: S. Goyard Fabre, «La séduction philosophique de l'idée de contrat social,» *Annales de l'université des sciences sociales de Toulouse* (1978), pp. 698.

الجذور البعيدة لفكرة العقد (يمكن التساؤل عن حصّته الفعلية في أيديولوجيا المدينة القديمة وفي القانون الروماني) يجب أن نلاحظ فوراً وجود سوء فهم مألوف يرتكب في حق هذه الفكرة. إن الحجّة الأكثر تواتراً ضدّ هذه الفكرة، منذ النقد الهيومي، هي غياب التحقّق منها تاريخياً: وهي أيضاً، على سبيل المثال، إحدى البراهين التي يستعملها ضدّها رجل قانون وضعيّ وهو كاريه مالبرغ الذي يرى أنّ «حالة الطبيعة السابقة للعقد الذي يَفترضها لم توجد في أي زمان ومكان»[65]. لكن هذا النقد يتنكر لشيئين: أولهما أنّ كلّ من تكلّم عن العقد، ونخصّ بالذّكر روسو، نفى عنه كلّ صبغة تاريخية فهو توهّم منطقيّ لا زمني، وهو لحظة من العقل موجّهة إلى أن تجعل الحياة في المجتمع ممكنة نظرياً، إنّه مضمر ومتجدّد باستمرار. غير أن الشيء الثاني، والذي ليس متناقضاً مع الأول إلا ظاهريّاً، مفاده أنه عكس ما يعتقد في فرنسا وفي القارة، إن العالم الأنجلوسكسوني قد اعتقد فعلياً في وجود عينيّ لـ «عقود» تدشّن مجتمعات جديدة: لا يتعلّقّ الأمر بـ «إعلانات الحقوق» لنهاية القرن الثامن عشر، بل بـ «اتفاقات» أمضتها، بأكثر ما يكون من الوضوح ولفترات متعدّدة، مختلف طوائف المهاجرين التي أسست خلال القرن السّابع عشر أغلب الدّول الأميركية[66]. ومهما يكن من أمر فما يهمّنا هنا هو موقف الجمهوريين الفرنسيين وحده.

كلّما ذكرت كلمة «عقد» اجتماعي، بطريقة أو بأخرى، يذهب رجال القرن الثامن عشر قبل كل شيء إلى البحث عن الأسس الشرعية للسلطة الاجتماعيّة والحكم القهري عموماً، لكن بطبيعة

---

(65) R. Carré De Malberg, op. cit, I, pp. 52 sq.

(66) هذا ما تعرضّ له بكلّ إتقان: L. Duguit, op. cit, III, pp. 694 sq.: «L'idée puritaine d'un pacte populaire...».

twitter @ baghdad_library

الحال للحكم القانونيّ. إنّ كلّ تفكير في «العقد» يتضمن تفكيراً في طبيعة الحقّ والقانون والعدل، كما أنّ التفكير يمتدّ من خلال تفحص السلطة التشريعية إلى التفكير في «الحكم» أو السلطة السياسيّة بالخصوص. بهذا المعنى صدق إيسمان عندما قال إنّ نظرية الحقّ الطبيعي ونظرية العقد وتأكيد السيادة (القومية أو الشعبيّة) ممتزجتان بشدّة. لا داعي إذاً للتساؤل عمّا إذا كان الجمهوريون قد قبلوا بنظرية العقد أم لا: من البديهي أن تكون الإجابة بالإيجاب لدى مؤلّفي الإعلانين والدستورين الأوّلين المصادق عليهما خلال الثورة سنة 1791 وسنة 1793. والتأثير المباشر لروسو، الذي تشهد عليه النصوص حرفيّاً، والذي تؤكده أحدث الدراسات مثل تلك المنسوبة إلى بارني[67] هو مطلق الإبهار: «تؤسس الحكومة لتضمن للإنسان التمتّع بحقوقه الطبيعيّة، والتي لا تنازل عنها»، فـ«القانون هو التعبير الحرّ والموقّر للإرادة العامّة». و«تكمن السّيادة في الشعب. وهي واحدة لا تقبل القسمة وخالدة لا يمكن استلابها»[68]. وكذلك تعريف الأمن. وقد جرى الاعتراف ببعض الصّياغات الشهيرة والمنتحلة من **العقد الاجتماعيّ** تقريباً بصورة حرفيّة. إنّه أمر عادي إذاً أن يسعى خصوم جمهورية سنة 1793 وأتباعها لجعل روسو ونظريّته في **العقد الاجتماعيّ** المسؤول، ليس فقط عن النصّ المصوّت عليه في حزيران/ يونيو سنة 1793، والذي كتب يقيناً تحت تأثيره، بل أيضاً عن الممارسات السياسية المعاصرة ـ وشديدة الاختلاف في الواقع ـ وبالأساس عن الرّعب. والمقاطع المشهورة من **العقد** حول الاستلاب

(67) انظر [ص 138، هامش 67]. فكّر أيضاً في التأثير البيّن الذي مارسه روسو على الفصلين السادس عشر والثامن عشر من *Ruines* لكاتبه فولناي (1791).

(68) *Déclaration des droits de l'homme*, art. 1er, 4, 25 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, pp. 62 sq.; J. Godechot, *Les constitutions*, pp. 80 sqq.).

التام من كلّ فرد إلى **المدينة**، وحول الطابع «المطلق» للسيادة قد جرى تأويلها خصوصاً من قبل الليبراليين مثل بنيامين كونستان، لكن أيضاً في وقت متأخّر من قبل جمهوريين وضعيين مثل دوغيت أو من قبل كاثوليك متمسّكين بتجديد «الحقّ الطبيعيّ» مثل نصوص مميّزة للمدرسة الإطلاقيّة[69]. لقد سبق ورأينا لويس بلان يطمئن، ليس دون سبب، الذين يتظاهرون بالانبهار من التعريف الذي قدّمه روبسبيير للملكية، وهو «حقّ التمتّع بقسط الخيرات الذي يعترف به القانون» والمستلهم بطبيعة الحال من العقد الاجتماعيّ مبيّناً قدرة هذه الكلمات أن تعرّف حرفيّاً كلّ نوع من الملكيّة، وحتّى الملكيّة الموقوفة على الرومانيين في القانون الروماني القديم. من البديهيّ جدّاً بالنسبة إلينا أنّه بهذه الصّيغ المتنوّعة لم يدر في خلد روسو أن يدافع عن أيّ إطلاقيّة غير تلك الخاصّة بالقانون، والمقصود بذلك أن أيّ قانون لا يكون عامّاً ولا عادلاً، أي لم يجرِ وضعه لضمان الحريّة والمساواة، ولم يصنعه الشّعب ولم يصادق عليه، ليس قانوناً»[70].

---

(69) Ch. Beudant, *Le droit individuel et l'état* (Paris: [s. n.], 1891),

رسم حسب شارمون بالخصوص، بداية «الانتقام» من الحقّ الطبيعيّ. وفي الواقع، إنّه في الوقت ذاته دفاع عن «الحقوق الفردية» وعن الليبرالية الحقّ ومرافعة ضدّ «الديمقراطيّة» التي هي حتماً «مضادّة للمسيحية» (ص 275). وأكثر ما يجلب الانتباه نجد محاولة تصنيف المفكّرين السياسيّين إلى إطلاقيّين وليبراليّين، وذلك بقطع النّظر عن النّعت الملصق بهم: هكذا يدخل روسو في سلسلة يوجد فيها القدّيس توما وماكيافللي وسواريس وهوبس وبوسّو ودو ماستر وهيغل وأوغيست كونت في حين نجد من بين الليبراليين لونغيه وبودان ولوك وكوندورسيه وكونستان وتوكفيل وباستيا. وهو بالطبع تصنيف يمكن الاعتراض عليه من وجهة نظر نقديّة.

(70) هل يجب التذكير بهذه الجملة من **العقد** التي توجد في الفصل الذي عنوانه بالتّدقيق «في تخوم سلطة صاحب السّيادة» (II، 4): «يجب على صاحب السّيادة ألا يقيّد الرّعايا بأيّ حبل غير مفيد للجماعة»، ثمّ يقول بعد ذلك: «نرى بذلك أنّ سلطة صاحب السّيادة بجميع إطلاقيّاتها وقداستها وعصمتها لا تتعدّى تخوم الاتفاقيّات العامّة، ولا يمكن =

twitter @ baghdad_library

ماذا كان يقصد عندما تكلّم عن «الاستلاب التامّ» من الفرد إلى المدينة، وعن الحقّ الذي تقتضيه هذه الأخيرة لو استلزم الأمر التضحية بالأرواح والخيرات، إن لم يكن ذلك على الطريقة القديمة بالحديث عن التضحية الضروريّة لصلاح الوطن المهدّد أو على صعيد آخر عن معاقبة الجناة والواجب الضريبيّ؟ لكن لم يفكّر قط أيّ كاتب سياسيّ، حتى لو كان الأكثر ليبراليّة، في نفي هذه الحقوق عن المجتمع. صحيح أنّ الأمر حين تعلّق بتطبيقها عمليّاً، رفض الليبراليّون الذين كانوا منطقيّين مع أنفسهم، في الوقت ذاته التجنيد الإجباري والضريبة التدريجيّة. لكن حول هاتين النّقطتين بالتّحديد كان الجمهوريّون أوفياء لمنطق العقد الاجتماعي، وكانوا بذلك أقرب إلى القدماء منهم إلى المحدثين. ومن الجدير بالذّكر، إضافة إلى ذلك، أنّ إجبارية التّجنيد، أي أسمى تضحية تقدّم إلى الوطن، قد جرى إقرارها قبل ذلك، وفي فترة مبكّرة (بواسطة قانون سنة 1872) ـ لكنها طُبّقت فقط سنة 1910 (قانون الثلاث سنوات) ـ وكان تقبّلها من جانب مجموع الرّأي الجمهوريّ، أو غيره، أفضل بكثير من تقبّل الإلزام الضريبيّ الذي لم يجرِ إدراجه، في ظل أشكال الضّريبة التدريجيّة، إلا في فترة متأخّرة جدّاً وضدّ ممانعات ذات رأي متصلّب. غير أنّ الجمهوريّين بالتّعريف نفسه الذي يقدّمونه للجمهوريّة ـ وقد كان في وقت مبكّر للغاية هو الاسم الذي أطلقوه على المدينة الروسويّة، وذلك ما ستشهد عليه بدرجة كافية كلمة مواطن المدوّنة في النّصوص وفي خطاباتهم ـ يبقون قريبين جدّاً في التعبير نفسه من ألفاظ **العقد الاجتماعي**. هذه الروسويّة المنطقيّة مع

= لها ذلك، وأنّ كلّ إنسان يمكن أن يتصرّف تمام التصرّف في ما ترك له من خيراته وحريّته بفضل هذه الاتفاقيات». انظر أيضاً الفصل السادس من الكتاب نفسه، وهو مخصّص بكامله إلى العموميّة وإلى عدالة القانون.

ذاتها (والمغتسلة بطبيعة الحال من شبهة الإرهاب) توجد أيضاً، مثلاً في نصّ لافت، كتبه لودرو رولان - في نهاية الجمهورية الثانية، وهو في المنفى، ويعود فيه إلى أصل البرهنة على المجتمع والدستور منطلقاً من مسلّمات **العقد الاجتماعيّ**:

«لسنا بالفعل من أولئك الذين يضعون إرادة الأمّة فوق عدة حقوق ذات وجود سابق وفوق عدّة حريات فطريّة وتتمتّع بأولويّة بحيث لن ينال منها شيء. أن نقول عن شعب إنه سيّد نفسه في وضع ما يشاء من قوانين، وإنّه إن كانت تحلو له الإساءة لنفسه فلا يحقّ لأحد أن يصدّه عن ذلك فهذا ما يُعدّ قولاً متنكّراً للمبدأ الذي تقوم عليه مجتمعاتنا، وهو السعادة المشتركة وضمان حرية كل واحد بواسطة القوة وإرادة الجميع. «ليس المجتمع واقعة فقط وتكتّلاً عرضياً ونتاج صدفة. إنّه يتأسّس على عقد ضمنيّ، بفضله استبدل الناس طريقة غير ثابتة وغير آمنة بأخرى أفضل وأكثر أمناً، استبدلوا عدم الاستقلال الطبيعي بالحريّة المدنيّة، وعوضاً عن قواهم التي يمكن أن يتغلب عليها غيرهم استبدلوها بحق جعلته الوحدة الاجتماعية لا يقهر. بيد أن هذه الحرية ليست شيئاً أقل من حرية الوعي والتعبّد ومن حرية التفكير عموماً وحرية التجمّع وحق عيش المرء وهو يعمل وحق الحفاظ على الملكية المتولدة من هذا العمل وحق التصويت على الميثاق الاجتماعي وعلى القانون الذي يُلزم. يتأسّس المجتمع على حقوق لا يمكن أن يعلو عليها أي صاحب سيادة مطلقة، سواء كان شعباً أو ملكاً، ولا يمكن أن يتغلب عليها شيء، لا إرادة عامّة ولا دكتاتورية شخص أو مجموعة. ذلك لأنّ القوانين، بالنّسبة إلى كل إنسان، هي المَهرُ الذي لا يمكن التّنازل عليه في هذا العالم، إنّها بالذّات قسطه من السّيادة. إن كل تَعَدّ على هذه الحقوق يكون جريمة في حق الإنسانيّة. والشّعب بأسره إن نقص

twitter @ baghdad_library

منه واحد، وكان متواطئاً، فسيكون في ذلك تعدّياً على القانون الاجتماعي، وعلى المبدأ وعلى عقيدة السّيادة لأن بذلك سيكون ثمة عبــد أو شهيد.

«قال روسو: إن الجسم السياسي، أو صاحب السيادة الذي لا يستمد وجوده إلا من قداسة العقد، لا يستطيع أبداً، مخافة فصمه، أن يتنازل عن جزء من ذاته أو أن يخضع لسيد آخر. خرق الفعل الذي به وجد سيكون إعداماً للذات، ولا يمكن أن ينتج اللاشيء شيئاً». وقال أيضاً: «إنّ الموافقة على شيء مناقض لسعادة الكائن المريد لا تتوقّف على أي إرادة. إن وعد الشعب، ببساطة، بالطاعة فهو ينحلّ بهذا الفعل ويفقد صفته كشعب. وينتهي وجود صاحب السيادة في اللحظة التي يوجد فيها سيّد، ومنذ ذلك الحين يتحطّم الجسم السياسي».

«لقد اعترف دستور سنة 1848 بهذه القوانين السابقة على الحق الوضعي والمتعالية عليه. لم تتنظم فرنسا، خلال هذه الحقبة، فقط في شكل جمهورية ديمقراطية، بل أعلنت أن هذا الشكل من الحكم قد أصبح بالنسبة إليها شكلاً **نهائياً**»[71].

ونلاحظ أنّ لودرو رولان لا ينخدع بذلك إذ فهم جيّداً أن روسو لا يقرّ لأي صاحب سيادة ـ حتى لو كان الإرادة العامة ـ بحق الذهاب ضد الحقوق الطبيعية، والتي ليست الحرية المدنية سوى عبارتها الجديدة المختلفة كيفيّاً. لكن جميع الجمهوريين مثل جميع

(71) Ledru-Rollin, *Du gouvernement direct du peuple*, op. cit., p. 6.
حول هذا النصّ وهذه الفترة من حياة الكاتب، انظر A. Calman, *Ledru-Rollin après 1848 et les proscrits français en Angleterre* (Paris: [s. n.], 1930).

فرنسيي القرن التاسع عشر والقرن العشرين لن يكونوا أكثر حصافة. وسيقع استعمال فكرة العقد الاجتماعي والاستنجاد بروسو، ضمنياً أو صراحة، لتبرير المؤسسات أو التصرفات المختلفة جداً. ويبحث تيار ليبرالي ينسب نفسه إلى **العقد** وروسو، عبر الكَنْتية الجديدة، عن التوفيق بين ضرورة الخضوع إلى القوانين وتبرير السلطة من جهة، والحقوق الفردية التي يجب أن يكون مقياسها أخلاقاً كونية ومنطقية: وهو تمشّي رونوفييه في **علم الأخلاق** (*La science de la morale*) الذي نشر 1869 وكانت مجلة *La critique philosophique*، طوال أكثر من سبع عشرة سنة معقل الكفاح الأيديولوجي لصالح الجمهورية الثالثة. إنّ فلسفة الحرية الفردية (وحتّى الشخصية) تسلّم بعقد أصلي، ولكنها تسلّم به فقط كفكرة ضرورية منطقياً، لا كأصل إمبيريقي واقعي للحكومات[72]. وقد ظهرت هذه الفكرة تاريخياً في لحظتين مبجّلتين من التاريخ، **الأولى** في المدينة الإغريقية، و**الثانية** في نهاية القرن الثامن عشر. وقد كانت مرتبطة في الحالتين بالأنوار والأخلاق. إذاً ثمّة حدّ دقيق لصلاحيّة العقد، وهو أخلاقية القهر الاجتماعي. وعندما تنعدم هذه الأخلاقية يكون للفرد الحقّ دوماً في الهجرة أو المقاومة. هذه الليبرالية الأساسيّة والبروتستانتية حقّاً لا تمنع رونوفييه من توسيع مدى حقوق المجتمع مثلاً إلى الحدّ من مراكمة الملكية بواسطة الضريبة المتطوّرة على الدخل[73]. نعلم أن في اعتراف روسو بحقّ الهجرة شيء من الغموض لأنّ هذا الأمر قد يعني إقصاء للممتنعين عن «المجاهرة بالعقيدة المدنية». لم تضع الجمهورية الفرنسية مثلها قط في ذلك مثل الأنظمة السابقة حاجزاً أمام الهجرة

---

(72) Ch. Renouvier, *La science et la morale* (Paris: [s. n.], 1869), I, pp. 471, 535; II, p. 274.

(73) المصدر نفسه، II، ص 35.

twitter @ baghdad_library

الفردية. لكن يُطرَح مشكل الفسخ الضمني أو الصريح للعقد، بشكل مختلف، عندما لا نفكر في الأفراد، بل في المجموعات الإثنية أو القومية المدمجة طوعاً أو كرهاً في مجموعة قوميّة. لو تأمّلنا في المواقف إزاء ما سمّي خلال الثورة بالاتجاه الفدرالي وبعد ذلك بـ «اللامركزية»، أو ما سمّي باستقلال المقاطعات (خلال الجمهورية الثانية)، ثمّ في ظل الجمهورية الثالثة بالغزو الكولونيالي، وفي ظل الجمهورية الرابعة بتفكيك الاستعمار، نجدها تستند ضمنياً إلى تصوّرات جوهرية ومتعارضة من **العقد الاجتماعي**. إن التجربة «الفدرالية» التي قادت في الواقع إلى الحرب الأهلية وإلى الحرب الخارجية جعلت كل الجمهوريين، ومعهم أولئك الذين يشعرون بأنهم جورنديّون أكثر من كونهم جبليّين، يحتفظون من **العقد الاجتماعي** بفكرة أن السيادة (القومية) لا تقبل التجزئة، وأنّه عندما يبرم العقد، وتقبل معه العقيدة المدنية ضمنياً، يصبح التفصّي من ذلك غير ممكن. ويعني ذلك بالنسبة إليهم كما بالنسبة إلى روسو، وعلى عكس الليبراليين مثل كونستان أو لابولاي، أن العقد الاجتماعي عقد مدني، وأن قيمة المواطن تكمن في ضرب من الشدّة والتحوّل الجوهري في الطبيعة البشرية وفي المشاركة في سيادة الكيان الاجتماعي التي لا يمكن فكّها. ومن ثم تبرز بالنسبة إلى كل الجمهوريين، حتى أقلّهم ديمقراطيّة مثل رينان، الأهمية التي يولونها إلى الشكل الأكثر جوهرية في الحياة المدنية والروح القومي الذي كان يجسّده بدقّة، ولئن بمعنى «فدرالي» ضعيف، الاحتفال القومي الكبير للفدرالية إذ يجب أن نرى أكثر بلا شك مما يتم في الاحتفال بالموجود الأسمى (علاوة على القرابة الشديدة بين الاثنين)، «تعاليم الإيمان المدني» لفرنسا الجديدة. ومنذ اللحظة التي يكون فيها الفرنسي مواطناً، وبما هو كذلك، فإنّ حقوقه مُعترف بها كاملة، ومنذ اللحظة التي لا يهاجر فيها، فإن الفرنسي لا يستطيع

أن يطالب لنفسه ولجماعته الإثنية أو لكنيسته بأيّ معاملة مخصوصة تتراخى بها روابط العقد الضمني مع المجموعة القومية. إذ إن العقد يتضمن المشاركة في السيادة. ويتضمن أيضاً الوحدة التي ليست سوى المظهر الجمعي للمساواة القانونية(74). ثمّة إذاً أثر لهاجس «النزعة الفدرالية»، ولو كان قليلاً. وإنّ هاجس الشك في الانفصالية، ولو كان ضئيلاً، يمثل طوال تاريخ الجمهورية جزءاً من أوثق تقاليدنا وأكثرها مُبرّرات منطقيّة. لكن ماذا عن الشعوب المستعمرة؟ من اللافت أن نرى عدداً قليلاً جداً من رجال القانون أو من رجال السياسة أو من المحررين في الشؤون السياسية يتجرأون، في فترة الغزو الكولونيالي، على طرح المشكل، وأقل من ذلك، على تقديم الإجابة، والاستثناء الجدير بالذكر (قبل أن تطرح المسألة الجزائرية طرحاً مأسوياً في ظل الجمهورية الرابعة) يمثله هوريو. حول هذه النقطة لا يسع الجمهوريين والبونابرتيين إلا أن تكون لهم رؤى متشابهة: لا يمكن للمواطنة إلا أن تستند إلى انخراط في قانون مدني موحّد (المدوّنة القانونية) فلا يمكن إذاً وجود «منزلة شخصية» لمواطن لا يقبل هذه المدوّنة. لهذا السبب لا يمكن بالنسبة إلى المسلمين الذين لا يتخلّون عن منزلتهم الدينية

---

(74) العقد أو الموافقة أو الإرادة المشتركة، كما قال رينان. مثال جيّد: Edme Champion, *Esprit de la révolution française* (Paris: [s. n.], 1887), pp. 359 sq.:

«حماسة 1789، والمشاركة الجليلة لسنة 1790، خلقتا [بين الفرنسيين] وثاقاً أشدّ من جميع الروابط التاريخية والجغرافية والعرقية. وتعرف ألمانيا شيئاً من هذا [...] وعندما تحين الساعة أخيراً للمطالبة بحدودنا، فلن نتذرّع بما يدّعى من معاهدات يقال إنها وُقّعت في ظلّ لويس الرابع عشر أو الخامس عشر. سنذكر الميثاق الذي أقسم عليه آباؤنا بحرية». ويذكر في الهامش تقرير ميرلان دو دُويه (Merlin de Douai) بتاريخ 28 تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1790: «لا توجد بينكم وبين أخوتكم من الألزاس، أي حجّة شرعيّة عن الوحدة، غير الميثاق الاجتماعيّ الذي تكوّن في العام الفارط بين جميع الفرنسيّين...».

twitter @ baghdad_library

والمدنية أن يمرّوا إلى المواطنة الفرنسية. إنهم لا يستطيعون إلا إنشاء مملكة عربية داخل الإمبراطورية. إن الجمهورية برفضها، بطبيعة الحال، لهذا الحلّ الشخصي والمتعلق بالسلالة الملكية (الإنجليزي جداً) لا تعرف إلا الإدماج أو الإخضاع[75]. ويعني الإدماج القبول التام والقطعي بالقانون المدني وبـ «تعاليم العقيدة» الوطنية. أما الإخضاع (مستعمرات ومحميات... إلخ)، وهو حلّ موروث من التاريخ الروماني، فقد اعترف به ودعا إليه مجموع الجمهوريين، وحتى الاشتراكيون منهم، في مبدئه، وعلى الأقل في الفرصة التي يمنحها، لكن باسم مثل أعلى آخر مختلف جداً عن مثل العقد، مثلاً باسم هذا الحق الذي تحدث عنه المذهب الوضعي للحضارات الراقية الذي يذكره فيري. لكن يجب تأكيد القول بأن مجموع الرأي الفرنسي لا يفكر في الواقع إزاء هذا النظام من الفكر إلا في إطار سداسي الأضلاع جرى دمجه منذ أمد طويل. لم يطرح التخلي عن الأقاليم الملحقة من قبل نابليون أي مشكل خاص بالمبدأ وذلك عكس ما سيطرحه مشكل منطقة الألزاس لوران بعد نصف قرن. إن النظرية الضمنية للعقد التي سيحترمها نابليون الثالث بتبرير إلحاق سافوا (Savoie) ونيس (Nice) بواسطة استفتاء ـ مقنع جداً في الواقع ـ لا ينطبق إذاً بكل صرامة إلا على شعوب يمكن أن تعطى صفة مواطن، متضمنة احترام القانون المدني نفسه. إنها في الوقت نفسه، إرادية وتوتاليتارية.

---

(75) كما رأينا بعجالة [ص 351] فإنّ مسألة الاستيعاب في الجزائر، سبق أن طرحها بقوّة رولُو سنة 1862 كما طرحها فيري بعد 30 سنة من ذلك التاريخ. ومن بين المتخصّصين المعاصرين في الجمهوريّة الثالثة، لا أكاد أرى غير دوفاز (M. Devèze) (إثر هوريو) ممّن طرح المسألة من زاوية قانونية، وذلك في: «L'empire colonial français en 1914 et en 1939,» *Centenaire de la III république*, pp. 97-107.

وكذلك في ميدان آخر تماماً، إن النظرية المشبعة للعقد توجد في أساس المذهب الجمهوري. يتعلق الأمر باستثناءات من الحق العمومي التي يمكن، في بعض المناسبات، أن تصيب بعض الأفراد. أولاً، تعني قوانين المنفى سنة 1886 الأمراء. لقد قدّم بيلون منذ سنة 1872 تبريراً[76] غريباً جداً وبليغاً في مقال بمجلة رونوفييه، وهي *La critique philosophique*، وذلك في اللحظة التي ألغى فيها مجلس النواب قوانين المنفى للإمبراطورية الثانية. وبيّن، اعتماداً على أرسطو ونظرية الطرد، أن الأمراء يتنازلون عن صفة المواطن منكرين إنكاراً مضاعفاً المساواة، وذلك بفعل اعترافهم بمبدأ ملكي وراثي، وبأنهم ملَكيون. حين ارتأت الجمهورية الانتهازية خلال سنة 1886 صواباً ـ وبقطع النظر عن الأسباب ـ تجديد القوانين السابقة والتشديد عليها، فإن النقاش قد تعلق بهذه المبادئ. ولقد وقف بعض الجمهوريين الليبراليين مثل جول سيمون في مجلس الشيوخ ضدّ التطاول على الحقوق الفردية التي يتضمّنها القانون. إلا أن الراديكاليين دافعوا عن التصوّر الروسوي للمواطنة التشاركية. واللجوء المسجل مرات عديدة إلى مجلس الدولة ضد الجوانب الفرعية من القانون ـ حرمان الرتب داخل الجيش ـ جرى رفضه باسم المذهب الذي يميز بين أفعال الحكومة (خارج جدارة المجلس) وأفعال الإدارة. إذاً، كانت المواطنة التشاركية وسيادة التشريعي مثبتتين معاً. مسألة أخرى، من القبيل نفسه، طرحت بخصوص حرية التعليم ومنع الجمعيات الرهبانية، غير المرخّص لها[77] من التدريس، وكذلك أفراد الجمعيات القديمة والذين

---

(76) F. Pillon, «Les princes ne sont pas des citoyens,» *La Critique philosophique*, vol. 2 (1872), pp. 245-247.

(77) J.-P. Machelon, op. cit., pp. 302 sqq., 352 sqq.

twitter @ baghdad_library

تعلمنوا ويريدون التدريس بعنوان شخصي. وذلك وفق القانون الصادر سنة 1884، والذي جرى تجديده سنة 1901 وسنة 1904. من جهة، كانت الحكومة الجمهورية ترفض اعتبار حق التعليم حقاً فردياً مطلقاً، وذلك باسم حرية الطفل التي من واجب الدولة رعايتها. وهكذا كانت تميّز بينها وبين حرية الضمير والتفكير والتعبير، وليس ذلك من دون مبرر. ومن جهة أخرى نجد الجمهوريين اللائكيّين، في نصوص ذات طابع سياسي أو فلسفي، يطوّرون فكرة مفادها أن أعضاء الجمعيات الرهبانية عندما ينصاعون لقواعد الخضوع يكونون قد تنازلوا، لو أمكن القول، عن صفة المواطن النشيط (ولا أحد بالطبع ينكر محافظتهم على حقوقهم المدنية). لقد تساءل بويسّون: «ما معنى جمعية رهبانية إن لم تكن رابطة أشخاص قد صرّحوا، بأكثر ما يمكن من المهابة، أنّ مصلحتهم الوحيدة على هذه الأرض هي مصلحة ديانتهم»؟ إذاً لابدّ من الاختيار: «إما أن نكون إنسان السلطة الكنسية أو إنسان إعلان الحقوق»[78]. ومع ذلك يجب ذكر أن بويسّون كان من الذين يريدون الإبقاء للجمعيات الرهبانية على حق التعليم الفردي، فالعلمنة قد تكون قادرة على إيقاظ وعيهم المدني. وتبيّن هذه الأمثلة إذاً إن عبارة «حقوق الإنسان والمواطن» ليست بالنسبة إلى الجمهوريين مزايدة. هذه العبارة ترسم تدرجاً يحفظ في الأصل ـ كما كانت تفعل الأيديولوجيا الليبرالية ـ دائرة حقوق مدنية خاصة بكل فرد، وفوقها دائرة من الحقوق ليست فقط سياسية، وإنما بالإمكان تسميتها مدنية تتضمن الانخراط في **إجماع** وفي «تعاليم إيمانية» متعارضة مع بعض الالتزامات أو بعض المذاهب. هنا بالتأكيد نجد تطبيقاً رسمياً لمذهب **العقد الاجتماعي**.

(78) F. Buisson, «Le droit d'enseigner,» p. 358, pp. 460 et 462.

التضامن و«شبه العقد»(79)

لكن المذهب السياسي الأكثر تصريحاً في الإشارة إلى العقد الاجتماعي ـ بهدف تجديد التعريف ـ كان بالتأكيد المذهب التضامني لليون بورجوا الذي كان انتشاره ونجاحه معتَبَرين بداية من سنة 1895. هذا التصور الواسع جداً وشديد الوضوح للعلاقات الاجتماعية والالتزامات المتبادلة بين الأفراد والدولة قد جرى نقاشه كثيراً في الحلقات السياسية والجامعية من قبل اقتصاديين، وبخاصة سوسيولوجيون مثل جيد (Gide) وبوغلاي، لكن أيضاً من قبل فلاسفة أو رجال قانون مثل إميل بوترو وجورج رينار (Georges Renard)، وجرى تبنّيه رسمياً من قبل الحزب الراديكالي في برامجه انطلاقاً من سنة 1908، واستعاده بويسّون على نحو واسع. وقد ظهر هذا التصور بقلم بورجوا كنظرية قانونية تستعير من المعجم اللغوي للمدرسة، عن صواب أو عن خطأ، عبارة «شبه عقد» ذاتها. إنّ الممانعات القوية جداً التي أبداها أكثر القانونيين المهنيين لهي أشدّ إثارة للاهتمام. وستسنح لنا الفرصة لكي نتحدث مجدداً عن الخصائص الاقتصادية لهذا المذهب وأساساً حول التعريف الذي يقدّمه لحق المِلْكية. لكن مذهب التضامن كان يقدم نفسه أيضاً كنظرية عامة للرابط الاجتماعي التي جرى تناولها وفق منهج خصوصي. و«المنهج الوضعي، الذي بهذا نفسه يكون وضعياً، يأخذ

---

(79) نحيل إلى البيبليوغرافيا المعطاة سابقاً في المقدّمة [ص 96، الهامش 53]. ولابدّ من الإشارة إلى أنّ مقال N. et A.-J. Arnaud, «Une doctrine de l'état tranquillisante: Le solidarisme juridique,» *Archives de philosophie du droit* (1976), pp. 131-152, غير وافٍ وغير صحيح. الاستشهادات المقدّمة هنا، مقتبسة في الواقع، من التلخيص المتميّز الذي قدّمه بويسّون في *La politique radical*. بالنسبة إلى الأبوّة الحقيقيّة لمفهوم شبه العقد التي ادّعاها بقوّة فوييه (A. Fouillée)، انظر [ص 490].

twitter @ baghdad_library

بعين الاعتبار الطبيعة الإنسانية برمتها دون استثناء للعنصر الأخلاقي». لهذا فإن «العقل الذي يقوده العلم يحدّد القوانين المحتومة للفعل: وتتولى الإرادة التي يقودها الشعور الأخلاقي القيام بهذا الفعل»(80).

المذهب التضامني متأثر طبيعياً بأعظم أيديولوجيات القرن: الطبيعوية الداروينية المصحّحة بواسطة **التضامن** العضوي للمدرسة السوسيولوجية الفرنسية (دوركهايم وبوغلاي). لكنه يَغرَق أيضاً في أعمق أعماق تقليد الأنوار شارحاً هذا التضامن بواسطة «فكرة العدل والمساواة والحقوق المتبادلة»(81). قد تكون نتيجة هذا التطبيع للحقوق اختزال الرابط الاجتماعي في عقد شراكة أعدل ما يكون بحيث يجد فيه كل ذي حقّ حقه، فتتلاشى الدولة بما هي قوّة متميزة عن الشراكة بين الناس. إنها ليست سوى هذه الشراكة ذاتها، «مجلس إدارتها». وتتجه «فكرة القانون إذاً إلى الامتزاج في النهاية مع فكرة العقد. وليست الدولة شيئاً آخر غير الضامن لكل هذه العقود».

وبهذه الطريقة يكون «العقد الاجتماعي ميثاق التضامن المرسخ بواسطة الإنصاف وضامنه القانون، أي الإرادة العامّة للناس». و«الخضوع للقانون ليس استنقاصاً من حريته، إنه مجرد اعتراف بدَيْن لا يمكن إنكاره»(82). لكن كما أن ضرورة الأشياء ـ أي الواقع التاريخي ـ تربط بين الناس دون أن تناقش إرادتهم الأوّلية شروط الاتفاق المقبل، فإن «القانون الذي سيثبّت بينهم هذه الشروط يجب ألا يكون سوى شرح أو تقديم للاتفاق الذي من الواجب أن يتم مبدئياً بينهم إن تمت استشارتهم بحرية وعلى قدم المساواة». هذا ما يسميه بورجوا، وهو لا شك مخطئ في ذلك، ««شبه عقد»، وهو

---

(80) Buisson, op. cit., p. 211.

(81) المصدر نفسه، ص 212.

(82) المصدر نفسه، ص 214.

ليس شيئاً آخر غير العقد المتفق عليه بمفعول رجعي»[83]. وكما يلاحظ بويسّون، وهو الذي يهمنا هنا إن الأمر يتعلق بمذهب روسو، لكنه كما سنرى، مقلوب وتتمّمه الاستعارة الصورية من المثالية الفلسفية الفرنسية: ليس للعقد أي واقع تاريخي، إنه ليس سابقاً على الرباط المدني، ويجب على العكس من ذلك أن يكون نوعاً ما معلناً عنه بمفعول رجعي ومعبراً عنه بواسطة الروابط الواقعية التي يجب أن تنبع من التشريع الوضعي. إن المصطلحات الأولى الصحيحة لهذا العقد قد جرى تاريخياً اكتشافها والتعبير عنها سنة 1789، ومنذ ذلك الحين «تم التسليم بمبادئ يستحيل أن لا تستمد منها جميع النتائج». نجد هنا الجرح المقدس الذي يَسِمُ حصولُه كلَّ الفكر الجمهوري الفرنسي. لكن «من حقٍّ افتراضي (يجب) صنع حق واقعي» أو، وفق الصياغة الجميلة والمدهشة المنسوبة إلى بورجوا نفسه، يتعلق الأمر بـ «خلق أناس أحرار ومتساوين في الحقوق»، وهذا هو السبب الوجودي للمجتمع[84].

ولا يهم أن الأساسي من النقاشات التي أثارها المذهب التضامني والتشريع ـ الوافر جداً ـ والذي أوحى بها، ومازال يفعل، يتعلق بالملكية وبالضريبة التدرجية وبالتحكيم في موضوع العمل وحول التأمينات. إنّ القاعدة الصريحة للنظرية هي دائماً تأمُّل في العقد يبحث عن التوفيق بين الواقعية التاريخية من جهة ـ ومعاينة أنّ المجتمع قام دائماً، ومازال يقوم في الواقع، على التمييز وعلى الصراع بين الطبقات إذ اعترف بالدور التاريخي بمصطلحات شبه ماركسية ـ مع الاعتراف بالحقوق «الطبيعية»، لكن الاجتماعية وكذلك الفردية. إن التضامن الراديكالي المؤسس بوضوح على إرادوية مثالية ـ

---

(83) المصدر نفسه، ص 216 (ويذكر بويسّون هنا بورجوا).

(84) المصدر نفسه، ص 219 و239.

twitter @ baghdad_library

مذهب سياسي جمهوري وفرنسي غير ممكن إلا بفضل ثورة سنة 1789 - يحل بطريقته التناقض بين الحق الطبيعي والحق الوضعي بأن جعل من الأول لا الشرط القبلي، وإنما التبرير البَعْديّ للثاني[85]. إنه انقلاب غير ممكن بالتحديد إلا بتجسّد تاريخي أجرته الثورة الفرنسية. يوجد هنا جهد فكرٍ أصيل، ضاع منا باطلاً لصالح نقاشات عديمة الفائدة حول مدة «الدين» وقدره أو حول اعتبارٍ عملي آخر. إن التضامنية قد طبعت بعمق - وإلى أيامنا هذه - النزعة الإصلاحية الفرنسية وما تبنّته الاشتراكية من دون اعترافها بذلك. إنها في أساس ممارسة كل التحويلات الاجتماعية الفرنسية. ولكنها لا تفعل في هذه النقطة سوى الالتحاق بمدٍّ عام. إن تبريراتها النظرية التي تدمج الاشتراكية والحق الطبيعي والطبيعوية ونظرية العقد والواقعية الوضعية والمثالية، هي أكثر مهارة مما يقال. وخاصة كما سنرى إنها تندمج تماماً بقلم بوغلاي وبويسّون في المثالية البيداغوجية التي هي الأصالة الجوهرية للمذهب الجمهوري الفرنسي.

الجمهورية والحق: القانون المدني وإصلاحاته، سيادة السلطة التشريعية

إنّ كتابة دراسة وافية حول الموضوع الذي يطرحه العنوان[86] هي بالطبع من مشمولات رجل قانون.

دولة قانون تعقب قروناً من دولة قانون، وهي الجمهورية التي

---

(85) انظر [ص 698].

(86) لا يتعلّق الأمر مرّة أخرى كذلك بأن نلخّص هنا التاريخ المضادّ للجمهوريّة بفرنسا. المؤسّسات الطويلة المدى، إن شئنا، والممانعة المظفّرة التي عارضت بها المثل الأعلى الجمهوريّ. بيد أنّ تاريخاً بسيطاً للمذاهب ولتعليم الحقّ المدني في فرنسا يكون مفيداً جدّاً. إنّنا نتصرّف دوماً، بالتأكيد، في العمل الضخم J. Bonnecase, *La pensée juridique française* = *de 1804 à l'heure présente*, 2 vols. (Bordeaux: [s. n.], 1933),

ارتأت منذ أصولها، ضرورة إصلاح القانون. لقد تبنت الفكرة التي ظهرت في أوروبا منذ بعض الوقت حول التدوين المنهجي للحق المدني والحق الجزائي وتابعت تحقيقها وسط تقلباتها، لكن الحدث التاريخي البارز هو أنها لم تحققه: تحمل المدوّنة الفرنسيّة، التي جرت مهاجمتها أو الدفاع عنها بشدّة، على نحو ممتاز اسم الرجل الذي أعلن عن نهاية الثورة، والذي بعد أن صادر السلطات حذفَ كلمة جمهوريّة من المعجم اللغوي السياسي الفرنسيّ لمدّة ثلاثة أرباع قرن تقريباً. إنّ التدوين الذي جرى في فرنسا بين سنة 1800 وسنة 1804، مثله مثل كلّ تدوين، هو بالطبع تسوية بين تقليد قديم وابتكارات، بين واقع صلات اجتماعيّة يعاينه أو يقصد ضبطه والفكرة التي يكوّنها محرّروه والسلطة التي تفرضه قانوناً. وفي مثل هذا الشأن، فإنّ مقاصد المشرّع الأكثر وضوحاً يتمّ تحويل اتجاهها بالعبارة المعتمدة أو التأويل الثابت الذي ينشأ عنها. إنّ دراسة المحتوى الضمنيّ و«اشتغال» نصّ **المدوّنة** نفسه يمكن أن يكونا مثمرين[87]: لكن اللعب سيكون دوماً مخادعاً لأنّ المدوّنة، كما

= لكن توجد توضيحات ممتازة، ولكنها سريعة وهي شخصيّة أكثر منها موضوعيّة ويصعب اعتمادها لكاربونييه بالخصوص في: *Droit civil*, 13 éd. (Paris: [s. n.], 1980), pp. 60-80,

من الكتاب الأصلي، لكن المنهجي، والموجّه أيديولوجيّاً: A.-J. Arnaud, *Les juristes face à la société du XIX siècle à nos jours* (Paris: [s. n.], 1975).

(87) لقد كان هذا هو الميدان الذي نظّفه بطريقة كلاسيكيّة وجدّية أديبٌ سوسيولوجيّ J. Ray, *Essai sur la structure logique du code civil* (Paris: [s. n.], 1926), (وحقّق فيه ثبتاً بالمصطلحات مفيداً جدّاً). انظر أيضاً المحاولة الجديدة والمختلفة جيّداً A.-J. Arnaud, *Essai d'analyse structurale du code civil français. La règle du jeu dans la paix bourgeoise* (Paris: [s. n.], 1973);

ولن يفوتنا أن نقرأ في المجلّد نفسه تذييل مونان (G. Mounin) الذي يرسم حدود المنهج.

twitter @ baghdad_library

سنرى، لم تكتمل قط، لأنّها خلق السلطة التشريعيّة المستمرّ، ولأنّ تحوّلاتها في ظلّ جميع الأنظمة والجمهوريّات أساساً كانت عديدة ومهمّة. دراسة مدوّنة في صلاتها الفعليّة مع المجتمع المتحرّك هي أيضاً موضوع آخر يتمتّع في ذاته بمشروعيّة وإثارة، وليس هذا مقصدي في القول. إن مطابقة المدوّنة للمجتمع وضرورة إصلاحها، والشكل الذي يجب تدريسها وتطبيقها به هي مسائل قد طرحت منذ بدايتها ذاتها، وفي ظلّ جميع الأنظمة التي عرفتها فرنسا[88]. وعلى أيّ حال كانت الإصلاحات الفعليّة من طريق السلطة التشريعيّة ـ سنعود إلى ذلك ـ على القدر نفسه من الكثرة في ظلّ ملكية تموز أو الإمبراطورية الثانية، وفي ظلّ الجمهوريّات. وغالباً ما أُنجزت الموازنة، وخاصّة سنة 1904 عند الاحتفال بالمئويّة[89] والنقاط التي تعلّقت بها هي في النهاية محدودة جداً، واللافت إجمالاً هو ثبات المؤسّسة أكثر من تطوّرها. ومن المحتمل أنّ القانون المدني هو الحقل الذي تتحقق فيه بامتياز واحدة من **التسويات** الأجدر بالملاحظة في الحياة الجماعيّة الفرنسيّة. تبقى الأحكام أو التأويلات المنجزة من طريق ما يسمّى «المذهب»، أي فكر محترفي الحقّ المكلّفين غالباً بتعليمه وأحياناً ـ إن تعلّق الأمر بالقضاة ـ بتطبيقه. ولا

(88) انظر الفصول المكرّسة لهذه المسائل في: J. Godechot, *Les institutions de la France sous la révolution et l'empire*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1968) (1951); et F. Ponteil, *Les institutions de la France de 1816 à 1870*.

(89) لقد استعنت كثيراً بمجلّدي: «Code civil,» *Livre du centenaire*, publié par la société d'études législatives (Paris: [s. n.], 1904) (réimpr. anastatique, Francfort-sur-le-Main, 1969).

في المجلّد الأوّل، انظر بالخصوص المقال التاريخي بقلم إيسمان وآخر بقلم تيسييه (A. Tissier) وعنوانه «Le code civil et les classes ouvrières» (pp. 71-94), تاريخ ضروب النقد ومقترحات المراجعة التي قام بها في المجلّد الثاني، ص 901 - 910.

يفوتنا القول أنّه في سياق القرن التاسع عشر، وفي ما يتعلّق بأدب خاصّ لكي لا نقول واسع العلم، كانت الحريّة الأشمل تسود على صعيد الفكر، وعلى الأقلّ، في صالح الكتاب المطبوع. وكانت الصحافة الدوريّة، وإلى حدود كبرى القوانين التأسيسيّة للحريّات لسنة 1881، أكثر تعرّضاً للرقابة، لكن النقاشات العلميّة أو النظريّة كانت تفلت رغم ذلك من ضغوطات السلطة السياسية. لقد كانت المطالبة «بتغييرات عميقة في المجتمع» بواسطة إصلاح المدوّنة أو القوانين، كما يقال، أقلّ خطراً بكثير من خدش الحكومة.

أما مشكل تعليم الحقّ فقد كان مختلفاً قليلاً. وبما أنّه مُنظّم من قبل الدولة، فهو مضمون في البرامج الدقيقة التي يكون بالطبع أمر توسيعها وتحويرها من المهامّ الدائمة للسلطة السياسية. هكذا أراد نابليون الأول. وتتجلّى ليبراليّة الأنظمة بدقّة في هذا المجال، كما في التنظيم الجامعي عموماً، في السماح بفتح منابر جديدة أو حذفها، وبالتضييق أو التوسيع في البرامج. هكذا ارتبط، كما نعلم، في مجالات مجاورة إقحام القانون الإداريّ في ظلّ ملكية تموز (مع روسي) مباشرة بالصراعات السياسية بين الوزاريّين والليبراليّين. كانت عبارة القانون الدستوريّ نفسها الملغاة من البرامج حتى زمن الجمهوريّة ذات صبغة سياسية. وكانت الإمبراطورية الثانية مكتفية بتدريس القانون الإداري وإصلاح سنة 1889 مُقحمة القانون الدستوريّ كما هو في المرحلة العاديّة من الإجازة، وكانت تتمّم أيضاً فعلاً سياسياً، ذلك «الذي يتلاءم مع جمهوريّة عظيمة وحرّة» وفق ما سيقوله إيسمان[90] ومع ذلك، فإنّ دور الدولة ينحصر هنا.

(90) إيسمان، المصدر نفسه، I، مقدّمة الطبعة الأولى (تشرين الثاني/ نوفمبر 1895). سيتمّ إصلاح دراسات الحقوق على مرحلتين: أ) أمر 21 تموز/ يوليو 1889 على أساس تقرير أكارياس (Accarias)، أقحم، في السنة الأولى من الإجازة، تعليم الإجباري أسس الحقّ =

twitter @ baghdad_library

لم يخطر في بال أحد ـ حتى في أثناء الإمبراطورية الثانية ـ أن يهمس إلى الأساتذة بمذهبهم على الأقلّ على الصعيد النظري. لقد كانوا أسياد دروسهم. وهكذا تطوّر الفكر القانوني الفرنسيّ ـ الذي بالتأكيد ليس محدوداً دوماً بعالم أساتذة الحقوق أو القضاة ـ في تيّارات متنوعة بشكل مستقلّ تقريباً عن الحياة السياسية الفرنسيّة نفسها: على الأقلّ بمعنى أنّه لم يوجد قط على صعيد المذهب، «فكر» رسميّ. كان في وسع الفلاسفة وكتبة السياسة ورجالها التدخل بنوع ما من التوفيق، كلّ من جهة نظر كفاءته. وكان باستطاعتهم دوماً، حتى خلال أسوأ أيّام فترة العودة إلى النظام الملكي أو الإمبراطورية الثانية، طبع مؤلّفاتهم بحريّة. لكن لغياب التدخّل المتعمّد من قبل السلطة، فإنّ قواعد انتداب الأساتذة والقضاة، واختيار زمالة الأوائل داخل وسط اجتماعيّ محدود جداً ومتميّز جدّاً، تضيّق كثيراً من مدى الحريّات النظريّة التي يمكن الحصول عليها مع القواعد الضمنيّة للأيديولوجيا القانونية. بالتأكيد يمكن أن نصادف بينهم ليبراليين وكاثوليك متشدّدين، معارضين للسلطة أو أصدقاء لها، مناصري التأويل «المحض» للحقّ الوضعي أو مناصرين، عكس ذلك، للمنهج التاريخيّ، فقهاء وضعيين ومنظّرين للحقّ الطبيعي: كان جميعهم

= الدستوريّ بصفة إجباريّة، وتنظيم السلطات العموميّة (انظر في هذا الخصوص A. De Beauchamps et A. Genérès, *Recueil des lois et règlements sur l'enseignement supérieur (1789-1914)*, 7 tomes (Paris: [s. n.], 1880-1914), t. V, pp. 11 sq.,

ب) جرى، سنة 1905 استناداً إلى تقرير إيسمان، إقحام تدريس العلوم الاقتصاديّة في إطار إجازة الحقوق، مما أدّى إلى حذف سداسي من درس القانون الرومانيّ. يمكن العودة إلى تقرير إيسمان في المجموعة نفسها، المجلّد السادس، ص 752 الذي يقدّم البعد التاريخي للمسألة ويعلن: «والحالة هذه، من المهمّ بالنسبة إلى الديمقراطيّة الفرنسيّة ولضمان الحقوق والحريّات الفرديّة، أن تعرف هاتان الفئتان من الناس [القضاة والمحامون]، حقّاً، الحقوق، وأن يتكوّن لها هذا الروح القضائي الذي يبقى مشدوداً بقوّة إلى روح القوانين من دون الوقوع في سراب الإنصاف الخادع الذي لا يكون غالباً سوى التعسف».

حتى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر من الأعيان أو النبلاء أو البورجوازيّين الذين كانت الأورليانيّة قاسمهم المشترك. هكذا إذاً لابدّ للتاريخ الذي يجب صنعه، والذي لا أستطيع غير رسم خطوطه العريضة هنا، أن يُعتَبَر في استمراريّة القرن التاسع عشر وعبر كلّ الأنظمة. إنّه يفترض في عمقه التاريخ القوميّ. لنذكّر أوّلاً في هذا الصدد ببعض الخطوط الأساسيّة. ثبّتت **مدوّنة القانون المدني** ـ وفي مقام أقلّ مَلاحِقَه و**مدوّنة القانون الجزائي** و**مدوّنة القانون الإجرائي** ـ طوال أكثر من قرن أسسَ وأطّر الصلات القانونية الجوهريّة التي أدركت فرنسا فيها ذاتها. ولا أقصد بذلك فقط، وكما يقال غالباً، مكانة الأشخاص والعائلات وتعريف الملكيّة وعلاقاتها أو التزامات العقود، بل أقصد أيضاً قواعد قانون هي كذلك أكثر عموميّة، تخصّ تعريف القانون ومداه ونشره وتنفيذه ـ مثلاً مبدأ اللارجعيّة الذي لن ينتهك انتهاكاً مُخزياً، كما نعلم، إلا في فترة فيشي. وبشكل أعمّ تطرح المدوّنة والشروح التي أنجزتها السلطات بأنواعها والتعليم الذي يُقدَّم كذلك بعض المشكلات الجوهريّة التي تحدّد من جهتها السير الفعلي للعدالة في فرنسا: هل «يستنفد» القانون كلّ شيء؟ ما هو نصيب الحاكم في تطبيقه؟ هل يمكن القبول بفقه القضاء (بالمعنى المعاصر للكلمة) مصدراً للقانون؟ أخيراً ما هي الصلات الواقعيّة بين «المذهب» المدرّس في المدارس والواقع التشريعي والقضائي؟ قد تكون هذه الأسئلة، رغم المظاهر، أكثر أهميّة من تعريف الصلات الفرديّة والاجتماعية ذاته النابع من حرفيّة النصّ المنشور سنة 1804. سنرى أنّ هذه الأخيرة قد تغيّرت بعمق عبر المسلك التشريعي خلال القرن التاسع عشر، في حين أنّ مبادئ تطبيق القانون التي غالباً ما تكون ضاربة في القدم ـ والتي تنظّم عينياً الحياة التشريعيّة ـ غالباً ما تتغيّر بصعوبة لأنّها أقلّ جلاء. لقد أطنبنا في القول بأنّ **القانون المدني** لسنة 1804، و**القانون الجزائي** لسنة 1810، كانا **الكتاب المقدّس**

twitter @ baghdad_library

لفرنسا الجديدة المتأتّية من الثورة. وتاريخياً، يبيّن تحرير المدوّنتين والمُصادقة عليهما (عبر القناة التشريعيّة)، على العكس من ذلك، التأثير العميق الذي مارسه، من بين المحرّرين، رجال قانون من النظام القديم هم بالتأكيد مناصرون لمبادئ 1789، ولكنهم مُطيعون للنظام الجديد. ويكفي التذكير بحدث بليغ: سبق للمدوّنة أن أعادت من جديد، وبشكل محسوس، حريّة الاختبار بعد أن ألغتها الجمعيّة التأسيسيّة ورفضها جميع الجمهوريّين، ومن بينهم الأيديولوجيّون مثل دستوت دو تراسي. وقد أنشأ نابليون سنة 1806 وسنة 1808، ضمن عزمه المعلن إعادة خلق نبالة وراثيّة، قانون الماجورا (majorats) المناقض لمبدأ مساواة الجميع أمام القانون. وتواصل ذلك إلى بداية الإمبراطورية الثانية. بالنسبة إلى الباقي، ومجمل ما تبقّى صحيحٌ، ذلك أنّ مدوّنة الحقوق هي تعبير عن تصوّر جليّ للروابط الاجتماعيّة متحدر في الوقت نفسه من الأنوار ومن ضرب من التأويل «العقلي» للحقّ الروماني. والأغرب من ذلك أنّ محرّريها والمصادقين عليها في المجالس التشريعيّة للإمبراطورية أعلنوا بأشدّ الأشكال قطعيّة أنّهم لا يستلهمون ذلك إلا من العقل ومن مصالح النظام وحتّى من الأخلاق(91). لقد كانوا يقصدون اتّباع المبادئ العامّة «للحقّ الطبيعيّ» الأسمى من الحقّ الوضعيّ، والذي «يوجّه» في حين لا يفعل القانون غير «الأمر». هذا التأكيد المتكرّر مرّات عديدة في الخطابات التمهيديّة من قبل بورتاليس أو بيغو دو بريامنو (Bigot de Préameneu) لم يقبل مع ذلك إلا كتكريم ورع. لكن عندما يتسنّى لهم تمرير هذا التأكيد إلى التطبيق، مثلاً بتمكين القاضي من القدرة في صورة سكوت القانون أو عدم دقّته على اللّجوء إلى الإنصاف («القاضي سيّد الإنصاف والإنصاف هو اللّجوء إلى القانون

(91) المذكور في صورة «العادات الحسنة» (المادّة 6، 1133 مثلاً).

الطبيعيّ»)، فإنّ محرّري المدوّنة يمتنعون عن ذلك، إذ لا يمكن للقاضي بأيّ حال من الأحوال، كما كان بورتاليس يقول، أن «يقسّم السلطة التشريعيّة»[92]. إذاً منذ البداية، ورغم بعض الارتياب وبعض الصيغ المتواضعة من قبيل «إنّها حيطة حكيمة أن نتوقّع عدم القدرة على توقّع كلّ شيء»[93]، نرى ثبوت المذهب الذي يعلو بانتظام في فرنسا، وهو مذهب سيادة القانون المكتوب الذي يفرض نفسه بإطلاق على القاضي المُلزم بأن لا يفعل شيئاً يجعله في مقام المشرّع. إن القانون مستنفد، أي أنّنا نستطيع دائماً العثور على ما نريد في نصّ وضعيّ، وذلك واجب علينا. ومن بين النتائج أنّ هذا المذهب سيؤدّي إلى استمرار تدريس الحقوق في فرنسا في حدود ما يسمّى «مدرسة التأويل» التي تنحصر مهمّتها لمدّة طويلة جدّاً، مع تنوّعات، في التعليق على القانون المسجّل في المدوّنات. وهذا مؤكّد، لكن أيضاً على القوانين الوضعيّة التي جاءت لتغيّرها. وفي الأساس إنّ الإحالة على الحقّ الطبيعي، والتي تمّحي شيئاً فشيئاً، قد كان لها خلال مدّة طويلة من الزمن تأثير بسيط في حصر البناء القضائي في صياغة الحقّ الفرداني الضامن لحريّة المواطنين الحاملين «لاستقلال الإرادة» وأمنهم ومِلْكيّاتهم، وهو ما كان يفترض أنّ العقود ظلّت دوماً أثراً لإرادات متساوية، وأن لا تعتبر المدوّنة فعلاً سوى الملكيّة العقاريّة وغير المنقولة، وأن تُفضّل الذكَر الراشد ورب الأسرة ـ بالمعنى الروماني للكلمة، أي المالك ـ هذا أكيد: وهذا

(92) لا أحيل إلى «الأعمال التحضيريّة» في: canonique édition Fenet, 31 vols. (Paris: [s. n.], 1827-1832),

لكن إلى المجلّدات الأربعة المنشورة لديّ في بروكسل سنة 1803 الوافية جيّداً بالحاجة في هذا الموضوع. تتعلّق المسألة هنا بالتقرير الضخم حول العنوان التمهيديّ لـ: Portalis, t. I, p. 31.

(93) المصدر نفسه، ص 29.

twitter @ baghdad_library

كما قلنا مبكّراً انعكاسٌ للانشغالات الريفيّة والبورجوازيّة للمجتمع الفرنسيّ ما بعد الثوريّ.

بالطبع انتفض الجمهوريّون منذ حقبة ملكية تموز بانتظام ضدّ هذه المبادئ الجوهريّة وضدّ تبريراتها الجوهريّة. ورأينا أنّ محرّري **المجلّة الجمهوريّة** منذ سنتي 1834 و1835 كانوا يعارضون الحقّ الطبيعيّ الفردانيّ بـ «الحقوق الاجتماعيّة» في موضوع عقد العمل أو تعريف الملكيّة. إنّ بعض «الاشتراكيّين»، مثل برودون، وبعض رجال السياسة، مثل لودرو رولان أو لامارتين، كانوا، وهم يقترحون إصلاحاتهم، يقصدون بالتأكيد معطيات من المدوّنة. وكما قلنا إنّ أنظمة بهذا القدر من التنوّع، مثل ملكية تموز والجمهوريّة الثانية والإمبراطورية الثانية، بقدر ما كانت سياستها تضمّ جوانب عصريّة أو ليبراليّة، فهي تُقحم تغييرات عديدة في الصلات المدنيّة، مثل تنامي حقوق المرأة والأطفال وتعديل قواعد الملكيّة (بما تضمّ من منقول وصناعيّ) أو العقود دون أن نتحدّث عن الإلغاء النهائيّ للرقّ في المستعمرات، وهو شرف الجمهوريّة الثانية. مع ذلك لابدّ من ترقّب الإمبراطورية الثانية حتى نرى جمهوريّين صادقين يتجرّأون على المطالبة بإعادة نظر شاملة ومنهجيّة في المدوّنة. وتكوّنت سنة 1866 لجنة مدفوعة بهذا المقصد، ومن بين الموجودين فيها جول سيمون وجول فيري وجول فافر (Jules Favre) وفاشيرو وجوزيف غارنييه وكورسيل سونوي وفلوكيه (Floquet) وكلاماجيران وأكولا. وبالطبع كانت ميولاتهم متنوّعة جدّاً[94]. وكان كورسيل سونوي مثلاً، وهو مفكّر حرّ وخصم للحقّ الطبيعيّ ورجل قانون وضعيّ فردانيّ، معارضاً بشدّة لكلّ ميْل «اشتراكيّ»، وكان يحتفل بالمؤسّسة الحرّة.

(94) F. Larnaude, dans le: *Livre du centenaire*, p. 903.

أمّا شخصيّة أكولا وعمله فيستحقّان الانتباه، لأنّ رجل القانون هذا المستقلّ وعضو جامعة لوزانا للسلام قد نشر سنة 1866 عملاً بعنوان *Nécessité de refondre l'ensemble de nos codes et notamment le code Napoléon au point de vue de l'idée démocratique* دافع فيه عن مشاريع مدوّنات الكنفونسيون المعارضة لمدوّنة الحقّ المدنيّ الاستبداديّ والرجعيّ. كان ينادي بإعادة إقرار الطلاق وبالدفاع عن حقوق الأطفال، وعلى مستويات أخرى كان ينادي بالاعتراف بالحقّ الجمعياتيّ وبحقّ الضمانات وبتنظيم الثورة المنقولة، لقد قام بذلك بوصفه ديمقراطيّاً فردانيّاً انطلق من استقلالية الشخصيّة وبوصفه أيضاً معارضاً للوضعيّة التي يعتبرها «مذهباً أوتوقراطيّاً لمصلحة العلماء» ومعارضاً كذلك «للحقّ الاجتماعيّ». لكنّه كان يهاجم أيضاً مدوّنة التحقيق الجنائيّ وقانون المرافعات المدنيّة دائماً في اتّجاه ليبراليّ متطرّف ـ مطالباً بتوسيع هيئة المحلّفين لتشمل الموادّ المدنيّة ـ وكان يهاجم أيضاً تنظيم المهن القضائيّة مطالباً بإلغاء قابليّة الارتشاء من الدواوين الوزاريّة (عدول الإشهاد) ومن هيئة المحامين... إلخ. هذه الإصلاحات بالنسبة إليه تتماشى مع اقتراحات لصالح لامركزيّة متقدّمة جداً للاستقلال الذاتيّ البلديّ... إلخ. ونجد مرّة أخرى الأساسيّ من هذه المقترحات في أغلب البرامج الجمهوريّة، مثلاً في البرنامج الشهير لمدينة بلفيل المنسوب إلى غامبيتا. وتتعلّق هذه البرامج في الوقت نفسه بالأساس المشترك بين صلات الحقوق التي تجسّدها المدوّنات وبالتنظيم القضائيّ: «القانون المدنيّ هو الثورة المضادّة في قلب المجتمع المدنيّ نفسه». وبالطبع يترقّب الكاتب في ظلّ الإمبراطورية الثانية نجاح هذه الإصلاحات بواسطة العمل السياسي الذي يهيّئ له النشاط العلميّ والرأي. «السياسات أليست الخطوة الوحيدة العقليّة والعمليّة التي تصدر من الفرد حتى الوصول إلى الدولة؟ الأخلاقيّون أليسوا الإنسان الجديد، الإنسان الحرّ تماماً

twitter @ baghdad_library

والمسؤول، والذي يتعلّق الأمر قبل كلّ شيء بخلقه؟ فقهاء القضاء، أليس القانون المدنيّ هو هدفكم؟ الاقتصاديّون والاشتراكيّون، الأخوة الأعداء، مدّوا أيديكم إلى بعضكم، ألم يحن الوقت لتعودوا معاً باسم الحقّ الفرديّ، وعلى ميدان القانون، لتوفّقوا بين رأس المال والعمل»؟ يتعلّق الأمر إذاً قبْل كلّ شيء باستكمال: «إنّنا لم نحصل على الحريّة، لا في العائلة، ولا في المِلْكيّة، ولا في المدينة»[95].

وبعد أربع وثلاثين سنة حين أثار الاحتفاء بمئويّة المدوّنة تفكيراً عامّاً في تطوّر حقوقنا كانت المحصّلة بليغة. على المدوّنة وعلى التعديلات التي أنجزت في ظل الأنظمة الملكيّة والإمبراطورية (وهي بمعنى ما مهمّة) تراكبَ بفضل الجمهوريّة ترسُّبٌ ضخم من القوانين الجديدة (التي أنشأ عنها لارنو قائمة مفيدة) وينضاف إليها ما أسهم به فقه القضاء وصاغت توليفتها قرارات محكمة النقض بالنسبة إلى القانون الإداري لمجلس الدولة. لقد عادت فرنسا من جديد بعد حوالى قرن من تدوين القوانين إلى منظومة قانون الأعراف والعادات الذي يكوّن مقاومة، غالباً ما تكون متناقضة، وعلى أيّ حال غير منهجيّة ومنقوصة. تدخُل فقه القضاء الذي يتطلّب حديثاً مطوّلاً لا ينزع شيئاً مع ذلك عن الواقعة الأوّليّة: إنّه عبر السلطة التشريعيّة، أي المبادرة الدائمة للسلطة السياسية جرى اكتساب الأساسيّ من الإصلاحات. هل يجب أيضاً أن ندرس من كثب التمشّي الواقعيّ والعينيّ لهذه الظاهرة: تجيء مبادرة الإصلاحات، رغم التفوّق السياسي للبرلمان، دوماً من الحكومة لصالح برامج سياسية يتم البحث عن تحقيقها بنوع ما من حسن النيّة والسعادة. لا شكّ في أنّ

(95) É. Acollas, *Nécessité de refondre l'ensemble de nos codes..* (Paris: [s. n.], 1866), p. 92.

حول أكولا انظر [الفصل الثامن، ص 450 الهامش 32].

اقتراحات المبادرة البرلمانيّة هي متعدّدة جدّاً: لكنّ كثيراً منها جرى استبعاده، سواء في مجلس النوّاب أو في مجلس الشيوخ. ودور الكابح الذي يقوم به المجلس الثاني غالباً ما يصلح كتعلّة لمقترحات أفلاطونيّة محض. إنّ السيادة التشريعيّة للحكومة لا يضاهيها إلا استمرار الاعتقاد في سيادة القانون. قول الحقّ وفعله يبقى في الممارسة الجمهوريّة مركز الحكم. كلّ الإصلاحات العظمى لصالح الجمهوريّة الثالثة ـ إدخال الطلاق وحريّة الجمعيّات وتحسين وضع الأطفال وإدخال حقّ اجتماعيّ يتعلّق بالمرتبات وشركات التأمين وتنظيم العمل وتقدّم الحقّ الاقتصادي أو حتى بمعنى أوسع الاعتراف بمبادئ قانونية جديدة مثل الشخصيّة المعنويّة للجمعيّات والشركات ـ جرى إدخاله بواسطة قوانين جرى التصويت عليها علناً حتى عندما كانت موضوع إحساس مسبّق من قبل فقه القضاء أو مطالباً بها بواسطة المذهب. هذا أيضاً حال تحسين مفهوم المسؤوليّة (المدنيّة أو الجزائيّة) كما هو حال الشخصيّة المعنويّة المقحمة تحت التسمية البليغة «الخيال القانوني» بواسطة قانون سنة 1901 الشهير الذي يدخل إذاً في الحقّ الوضعيّ.

لو أردنا تبقى المسافة دوماً كبيرة جداً بين الأفكار الجديدة والجريئة غالباً والمقدّمة من قبل الأحزاب السياسية والفلاسفة أو رجال القانون بعنوان فرديّ (الذين يتحدّثون عن «جمعنة الحقّ» أو الذين يحضّون على صعيد مذهبي على اللّجوء العلميّ للحقّ المقارن وإلى سوسيولوجيا الحقّ) وتنظيم المنظومة القانونية بالمعنى الواسع التي تعطي دوماً للمحاكم الجزء الأقلّ في تأويل الحقّ. رأينا فشل كلّ المحاولات حتى تلك المبذولة في صفوف الجمهوريّين من أجل الاعتراف بقيمة وضعيّة لمبادئ سنة 1782. وإضافة إلى كونها غالباً ما تتأتّى من اليمين الكاثوليكيّ الذي أعاد اكتشاف الحقّ الطبيعيّ

twitter @ baghdad_library

لأسباب أيديولوجيّة وخاصّة دينيّة، فإنّها اصطدمت بتقليد مؤسّساتيّ صُلْب أخضع بشدّة الحقّ للقانون أي للسلطة السياسية. إضافة إلى ذلك، كما سنرى، كان جهاز العدل، أي منظّمة إجراء العدالة وإدارتها ـ أريد أن أقول القضاء ـ تعود بعيداً عن المدوّنات النابليونيّة إلى واقعات من النظام القديم. لكن بما أنّها تضع سياسياً، إن لم يكن اجتماعياً القضاء بين يدي الحكومة، فإنّ الجمهوريّين كانوا يشمئزّون من التجرّد من هذه الأداة الواقعيّة للسلطة. لقد كان بإمكان الأحزاب والأفراد الأوفياء للبرنامج التقليديّ لجمهوريّي الأمس أن يحاولوا تقديم علاج لذلك: لقد اصطدموا باشمئزاز مفرط أو بممانعات تحول دون النجاح.

ثمّة حالة نمطيّة تتعلّق بـ «القاضي الطيّب» المشهور مانيو[96] (Magnaud) وهو راديكاليّ ذو سمة حسنة يدعمه كليمنصو ونائب عن السان من سنة 1906 إلى سنة 1911، كان قد حاول في شاتو (Château) ـ تييري، إقحام مفهوم الإنصاف في أحكامه طبقاً لأفكاره الاجتماعيّة المُقدّمة: حيثيّاته المنقوصة بانتظام حاربها الجميع واستنقصوا قيمتها حتى باسم أكثر المذاهب اعتدالاً وأكثرها جمهوريّة. كذلك إنّ المكانة التي أعطيت سنة 1908 في برنامج الحزب الراديكالي إلى المسائل القضائيّة ـ التي اختزلت مع ذلك أساساً في مسائل الإجراء والتنظيم الإداري للعدالة ـ هي بليغة على نحو خاصّ. إنّ الحزب نفسه الذي رأيناه، متبنّياً تضامنيّة ـ ليون بورجوا، يفكّر طويلاً وبامتياز في مفهوم القانون وفي صلاته بالحقّ والعدل وفي

---

(96) حالة هذا الرائد الجذّاب مذكورة دوماً بتسامح من طرف «مذهب» العصر (ومن بينهم بونكاز (Bonnecase)) أما جيني فهو «فوضوي». حيثيّات أحكامه شعبيّة جداً في زمنها وقد جمعها وعلّق عليها لايريه (H. Leyret) سنة 1900. انظر حديثاً J.-L. Debré, *La justice au XIX siècle. Les magistrats* (Paris: [s. n.], 1981).

تعريف جديد للروابط الاجتماعيّة، يكتفي بالتذكير همساً ويسلّم في ثلاث صفحات بما كان «برنامج» أكولا وجماعته أو كليمنصو وجماعته: «يحتفظ الحزب الراديكالي بجميع موادّ برنامج أقصى اليسار الذي كان برنامجه منذ سنوات طويلة، لكنه لا يدافع عنها جميعاً بالطاقة نفسها»، ويعترف صراحة ببويسّون[97]. تحيّة إكبار محض أفلاطونيّة لمبدأ انتخاب القضاة ولامتداد كفاءة لجنة المحلّفين إلى بعض القضايا المدنيّة ولإصلاح الإجراء. حتى أنّ إلغاء محاكم الاستثناء التي أصبحت مستعجلة للغاية وضروريّة بفضيحة درايفوس قد دفنت. إنّ اقتراح كليمنصو سنة 1902 الرامي إلى إلغاء امتياز المحامين وإلى تحويل الدواوين الوزاريّة إلى وظائف عموميّة لا يُذكر بامتداح إلا للذكرى: لقد دُفن هذا أيضاً، ومازال على هذه الحالة. كذلك لا يعني هذا بالفعل تنظيم مؤسسّة أي ممانعة سوسيولوجيّة يقوم بها جزء من جهاز الدولة ضدّ إصلاحه. الحقيقة أنّ الجمهوريّين في السلطة في هذا الميدان كما في غيره، والذي علينا تفحّصه في ما يلي، اختاروا أن يراقبوا سياسياً، وأن يستعملوا المؤسّسة بدلاً من إصلاحها. وعلى أساس التصوّرات القانونية اختاروا أن يُدخلوا في شكل تشريع مكتظ وأحياناً متناقض، إصلاحات فعليّة ومعتبرة من دون المساس، اللّهم إن وجدت، بالأصول الفردانيّة القديمة والأوّليّة التي تمثّلها المدوّنة. ويبيّن الرفض العنيد لإعادة نظر شاملة للبناء الإمبراطوري إرادة عدم ترك سيادة القانون للمذهب أقلّ من إرادة عدم المساس بالأسس ذاتها للروابط المدنيّة التي تغيّرت بشدّة في قطاعات شاسعة من الحياة الاجتماعيّة.

رأينا في ما سبق أنّ الإرادة الواعية لإعادة اكتشاف «حقّ طبيعيّ»

---

(97) F. Buisson, *La politique radicale*, p. 179.

twitter @ baghdad_library

المصوغة نوعاً ما بقوّة في شكل مذهب، والمرتبطة نوعاً ما بمكاسب المدرسة التاريخيّة والسوسيولوجيا القانونية، هذه الإرادة التي لم تختفِ قط اختفاء تامّاً طيلة القرن التاسع عشر قد ظهرت من جديد خلال السنوات الأخيرة من القرن، مثلما بيّن ذلك شارمون (Charmont) سنة 1908. هذه النهضة في ارتباطها بردّة الفعل الفلسفيّة ضدّ الوضعيّة العلميّة وبتجديد الفكر الكاثوليكي أو على الأقلّ الروحاني، كانت فعلاً من أفعال رجال القانون الذين كان أغلبهم كاثوليك، لكن مخلصاً «في تحالفه» مع الجمهوريّة البرلمانيّة. والأكيد مع ذلك أنّها تجد تعبيرها غالباً في ردّة الفعل ضدّ الدفع القويّ لعلمنة فترة ما بين سنة 1900 وسنة 1905 عندما جرى إعداد الفصل وإتمامه، والتي كان من الثابت أنّها لا تخلو من الشبه في نظر «الجمهوريّين» الراديكاليّن والاشتراكيّين الذين لا يستطيعون مع ذلك أن ينكروا إنكاراً تامّاً الرجوع إلى حقّ طبيعي كان يلهم بشكل بيّن منابعهم المذهبيّة. ومع ذلك تجدر بنا ملاحظة أنّ رجال القانون الذين غالباً ما حاربوا بشدّة الرجوع إلى الإنصاف الذي مارسه «القاضي الطيب» مانيو، مثل جيني (Gény)، كانوا يبحثون بأنفسهم عن تجديد مفهوم الحقّ الطبيعي[98]. لو وضعنا مع ذلك رجال السياسة جانباً أو الأحزاب التي كانت تساند مانيو، فإنّ الجمهوريّين كانوا متمسّكين دوماً وبشدّة بمبدأ سيادة القانون. ولعلّ السبب العميق والواقعيّ قدّمه رجل قانون جمهوري مصنّف على «اليسار». وكان، على كلّ حال، ذا نزعة لا أدريّة وماديّة. وكان يُدعى غاستون جاز (Gaston Jèze)، وهو الذي عندما تأمّل هذه الصيغة المأثورة القائلة بأنّ «القانون هو

---

(98) J. Bonnecase, op. cit., وهو يذكر F. Geny, *Méthode d'interprétation et sources du droit privé positif, essai critique* (Paris: [s. n.], 1919), vol. II, p. 287.

التعبير عن الإرادة العامّة» رفضها على أنها صيغة خرافيّة ـ وهو يتّفق مع دوغيت في هذا الأمر ـ لكنه يتوصّل مع ذلك إلى خلاصة مفادها أنّ القانون يبقى أفضل ضامن للأفراد من عشوائيّة الحكّام وطغيانهم[99]. لكن أيّ قانون؟ إنّه القانون الفرنسيّ، القانون الجمهوري المصوّت عليه في البرلمان؛ وليس لأسباب مبدئيّة غامضة، لكن باعتبار ما يمثّله من مصالح من **قبيل تقنيّ** لأنّه «قاعدة جرى إرساؤها بعد سجال تناقضيّ وبعد نشره»[100]. هذان الطابعان ـ اللذان يجدهما مع ذلك في أساس إجرائيّة الأحكام المدنيّة والجنائيّة أو في قاعدة المناظرة والانتداب بالنسبة إلى الموظّفين ـ يبدوان له بمثابة التبرير الراقي في نهاية التحليل لسيادة القانون، وبالطبع شريطة أن يطبّقا بإخلاص بفضل حريّة الإعلام والرأي التي تسندهما وتبرّرهما. وفي نهاية المطاف، إنّ ما يشدّ الجمهوريّين إلى مبدأ سيادة القانون هو عقل سياسي وعملي، فهم سادة السلطة السياسية، وحين يمارسونها باسم الرأي وفي سياق ليبرالي وبيداغوجيّ تبدو لهم مراقبتها بأنفسهم مراقبة مباشرة أمراً أوكد من تثبيت حدود نظرية نهائيّة لها.

(99) G. Jèze, «Le dogme de la volonté nationale et la technique politique,» *Revue du droit public* (1927), pp. 165-176.

(100) المصدر نفسه، ص 175.

twitter @ baghdad_library

الفصل العاشر

أسس الرباط السياسي:
الدولة والجمهورية

إنّ مشكل الصلات بين المجتمع المدنيّ، منظوراً إليه من جهة مبادئه العامة أو واقعه التاريخي، وشكل تنظيم السلطة، هو من أكثر المشاكل تطارحاً. سوسيولوجيون ومؤرّخون، ماركسيون وغير ماركسيين تحدوهم اليوم نزعة طبيعية ومبرّرة لعزل، على الأقلّ كموضوع دراسة، البنى العينيّة للسلطة التي يسمّونها الدولة، ولاعتبارها نوعاً من التنظيم المرتبط أو غير المرتبط بطبقة، لكنه على نحو ما مستقلّ بالنسبة إلى المجتمع المدنيّ. ويتمثّل التوجّه الأعمّ في التسليم بالتمييز، وحتّى بالتضادّ كأمر واقع بين المجتمع المدنيّ والمجتمع السياسي أو جهاز الدولة، وذلك لإدراك المسالك المؤدّية من كلّ طرف إلى الآخر ليس إلاّ. وطبيعي أن لا نملك ما نضيف إلى ذلك مادام الأمر يتعلّق بفرضيّة علميّة للعمل تسمح بوصف واقع تاريخيّ وعينيّ وتفسيره على نحو أفضل. ووجهة النظر هذه المطبّقة على فرنسا ألهمت العديد من الدراسات التي تعلّقت بنقطتين رئيستين. من جهة ـ وهذا هو الأوضح ـ دراسة الدساتير والنظم السياسية قبل الثورة وإثرها ومن جهة أخرى دراسة الاستمرارية أو التغييرات الطارئة

على الجهاز الإداري نفسه، من حيث مؤهّلاته ودائرة عمله وأهدافه. وتمدّنا هذه الدراسات التاريخية والقانونية بتاريخ للنظم السياسية وتاريخ للدولة الفرنسية معروف جيّداً في خطوطه الكبرى. حتى أنه جرى وضع مخطّط إجمالي، ومن شتّى الجوانب، لتاريخ اجتماعي أو لسوسيولوجيا المجتمع السياسي أو الدولة التي تدرس عينيّاً - مثلاً - في تطويعها - مختلف هذه الواقعات[1]. وتدوّن كلّ هذه الأعمال

---

(1) ليس المطروح في هذا الفصل تقديم عرض منسّق أو مستوفٍ لأدبيات التاريخ الدستوري أو الإداري الفرنسي. في ما يتعلق بالتاريخ الدستوري نحيل إلى الكتب القديمة - وهي في جزء منها موضوع هذا الكتاب - أو الحديثة والمذكورة سابقاً. مع ذلك لنلاحظ أنّ الأعمال الكبرى حول القانون العام أو الدستوري من سياس (Sieyès) إلى بوردو مروراً بروسّي أو دوغي هي أيضاً تأمّلات من النمط الفلسفي أو العملي في الروابط التي بين المجتمع المدني والدولة. ولنذكّر بأنّنا مدينون إلى روسّي (الذي سمحت له مدّة عمله الفرنسي في ظلّ ملكية تموز وخلال حوادث مشهورة) بالتمييز بين الحق الشخصي والحق العام والحقّ السياسي. وقد رأينا ذلك سابقاً [ص 488] وقد اتبعه في ذلك كتّاب مثل سورينيي (P. Rossi, *Cours de droit constitutionnel*, 2 éd., I, p. 9, cité par A. Esmein, *Éléments de droit constitutionnel*, I, p. 587,

بالنسبة إلى النقطة التاريخية بدقّة انظر المؤلفات التامة والملائمة لغودشيه وبونتاي والمذكورة سابقاً. إن كتب G. Lepointe, *Histoire des institutions du droit public français au XIX siècle 1789-1914* (Paris: [s. n.], 1959), et de J. Malafosse, *Histoire des institutions et des régimes politiques de la révolution à la IV république* (Paris: [s. n.], 1975),

مفيدة لكن جهازها النقدي منقوص. انظر كذلك J. Petot, *Les étapes du régime républicain français (1792-1966)* (Paris: [s. n.], 1970).

في ما يتعلّق بتاريخ بعض جوانب الإدارة انظر: G. Sautel, op. cit.; G. Bellorgey, *Le gouvernement et l'administration de la France*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1970) (1967),

الذي يعطي في صفحة 443 وما يليها البيبليوغرافيا الأساسية. لكن يجب أن نحتفي كما ينبغي بالمجلّدات القيّمة جداً من سلسلة «Hautes études médiévales et modernes» المنشورة بإدارة J. Tulard et G. Thuillier par la IV section de l'E.P.H.E. (Paris-Genève), en particulier *Histoire de l'administration française depuis 1800, Problèmes et méthodes*, 1975; *Origines et histoire des cabinets des ministres en* =

twitter @ baghdad_library

على نحو ما حقيقة تجريبيّة عامّة جداً، وتتمثّل هذه الحقيقة في أنه مهما كانت الأنظمة والمبادئ التي تلهمها، يوجد دوماً اختلاف واقعيّ بين الغالبية العظمى لأفراد مجتمع في مجمله والأقليّة التي **تحيا** تجربة السلطة في هذا المجتمع، سواء تعلّق الأمر بما يسمّى «المجتمع السياسي» للحكومة أو بجهاز الدولة. هذه هي المسافة التي تسمح على الصعيد البحثيّ والإبستيمولوجي بصياغة فرضيات وبناء «نماذج» حاذقة لتفسير صلاتها.

ولكن ماذا على صعيد المذاهب؟ إن التمييز المشار إليه هنا، والمقبول كفرضية عمل من قبل أغلب الملاحظين، ليس بالأمر البديهي. وخلافاً لذلك، فإن أغلب النظريات والأيديولوجيات السياسية لها على الدوام تقريباً هدف مصرّح به، وهو تقليصٌ للمسافة الفاصلة بين نظامي الوقائع إلى أقصى حد.

إنها كلّها تقريباً، إن لم تبحث عن غموض تام، فإنها تبحث على الأقلّ عن مطابقة متناغمة بين المجتمع والسلطة، بين دستور مدني ودستور سياسي، بين أمة ودولة. والعديد من المذاهب التي نصادفها أحياناً أيضاً لدى علماء يزعمون أنهم يلاحظون ويفهمون، تحلم بهذا التناغم مقابل الاختفاء التام لأحد اللفظين الذي يكاد يكون الدولة على الدوام. ويوجد إثنوغرافيون مثلاً يقرّون بانتسابهم إلى

France, 1975; *L'état et sa police en France (1800-1940)*, 1978; G. Thuillier, = *Bureaucratie et bureaucrates en France au XIX siècle*, 1980,

وفي هذه الفئة الأخيرة من الكتب تسمح مناهج التبحّر في العلم وخاصة البروزوبوغرافيا من وضع رسم تخطيطي استذكاري لـ «سوسيولوجيا» دولة تتطوّر عليها - في الوقت الحالي - أدبيّات زاخرة. بالنسبة إلى السوسيولوجيا الاستذكارية، لكن موضوعها يتجاوز بكثير فرنسا، انظر: B. Badie et P. Birnbaum, op. cit., et B. Badie, «Contrôle culturel et genèse de l'état,» *Revue française de science politique* (1981), pp. 325-342.

لابوييسي يرون في كل شكل من أشكال السلطة، حتى الجنينيّ منها وغير المتميّز انحرافاً ونفياً للواقع الاجتماعي الأصيل الذي لا يكتشفونه في نقاوته إلا في «المجتمعات الخالية من الدولة» أي من دون أدنى سلطة مفردنة[2] وهي مجتمعات هامشية وبعيدة جداً في المكان والزمان، بحيث نادراً ما لا تكون سوى يوتوبيا عجائبية. ومن جهة أخرى، خطّطت الفوضوية البرودونية لمشروع اختفاء مأمول للدولة «[لـ] أنّنا لا نقبل حكم الإنسان للإنسان، مثلما لا نقبل استغلال الإنسان للإنسان، وذلك عندما يكفي لوحده الوعي العمومي والخاص المتكوّن في حضن علم القانون للمحافظة على النظام ولضمان جميع الحريات»[3]. وتتوقّع الماركسية من جانبها، كما نعلم، «اضمحلال الدولة» في المستقبل عندما يعثر الإنسان المتصالح أخيراً مع ذاته في مجتمع دون طبقات على «أرستقراطيته» البدائيّة في الحرية[4]. وعلى العكس من ذلك، أعلنت النظريات التوتاليتارية

---

(2) J.-W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique* (Aix-en Provence: [s. n.], 1968),

ولكنّني أفكّر خاصّة في الأثر اللامع والاستفزازيّ والمفارق للفقيد كلاستر (P. Clastres) وخصوصاً منه *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique* (Paris: [s. n.], 1974), et «Liberté, malencontre, innommable,» dans: P. Clastres et C. Lefort, éd., La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (Paris: [s. n.], 1978), pp. 229-246,

انظر أيضاً خصامه الحادّ مع بيرنباوم في *Revue française de science politique* (1977)، خصوصاً ص 22 ـ 38 (بالعنوان التحقيري في نظره - وهو أمر بليغ جداً - «عودة الأنوار»).

(3) Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire*... (1849), éd. M. Rivière (Paris: [s. n.], 1929), p. 62 et Lettre à X... du 20 août 1846 (texte cités par J. Muglioni, *Proudhon, Justice et liberté* (Paris: [s. n.], 1974), pp. 51 et 85).

(4) Karl Marx, *Oeuvres*, éd. M. Rubel, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1963), I, p. 266; II, 1968, pp. 327 sq., 1488, et M. Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle* (Paris: [s. n.], 1957), pp. 224 sqq.

twitter @ baghdad_library

للقرن العشرين، في إيطاليا وألمانيا، خضوع المجتمع المدني كلياً للدولة، بل ابتلاعها له، دولة تصبح في الوقت نفسه غاية المجتمع وصورته، دولة متسلّطة ومَراتبيّة تكون في خدمة سيّد وحيد[5]. ويمكن أن يمتدّ إلى ما لا نهاية له جرد هذه المذاهب التي يتمثل قاسمها المشترك بإلغاء المشكل في سبيل البحث له عن حلّ.

مذاهب الدولة الثلاثة: المذهب الإطلاقي...

كان الجمهوريون الفرنسيون يوجدون تاريخياً، على صعيد مذهبيّ، بمحضر ثلاثة تصوّرات متتالية هيمنت على مجرى التاريخ وتأثروا بها جميعاً عن وعي أو من دون وعي خلال نهاية عهد النظام القديم. والتأثير الأكثر آنية، والذي غرق فيه الجميع قبل الثورة كان النظام القديم نفسه، ملكية الحقّ الإلهيّ الإطلاقية. ونعلم أنّ النظرية قد أنشئت منذ القرن السادس عشر مع بودان، لكن لوازو هو الذي

---

(5) «طغيان» القائد ـ مثل ما يقول: Élie Halévy, *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, préface de C. Bouglé (Paris: [s. n.], 1938),

وطغيان الحزب الوحيد - كما سبق وأحسّ بذلك ميكاييس سنة 1914 في R. Micheis, *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties* (trad. franç., Paris, 1914 et plus récemment, 1971), et ensuite H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, 2 éd. (New York: [n. pb.], 1966) (trad. franç. partielle, *Le système totalitaire*, Paris, 1972),

لا تكفيان لتحديد خصائص الدكتاتوريّات الكبرى للقرن العشرين، مثل البلشفيّة والفاشيّة والنازيّة. هذا إن نسينا بعدها الدولي الذي يتأتّى من التعبئة «الشاملة» للأفراد لخدمة الدولة حول أصل وتقلّبات الكلّمة، وما تشير إليه إثر حرب 1914 - 1918، انظر: J.-P. Faye, *Langages totalitaires*, op. cit., pp. 553 et 377 sqq.

كما هو الأمر تختصر الماركسيّة دائماً بقليل من المبالغة وذلك بالتذكير بصياغات إنجلز: حول حساسيّة ماركس لمختلف أشكال الدول في السياق نفسه «الرأسمالي، لكن وفق تفرّعات سياسيّة»، انظر لماركس، في *Critique du Programme de Gotha* (1875) في: *Oeuvres*, I, pp. 1428 sqq.

يهمّنا بالخصوص. ويوجد في المركز مفهوم موروث من العصر القديم ومستعاد من الحقّ الروماني، إنه مفهوم «السلطة العمومية» التي سيكون «سقفها» أو «ذروتها» «صاحب السيادة» أو «السيادة». وبدقّة تُسمّى الذروة المطلقة التي نتوقّف عندها ونقيم، بضرب من التلاعب الاشتقاقيّ بالكلمات، **دولة**(6). لقد أكّد بودان هو أيضاً مماهاة الدولة مع سلطة السيادة(7)، لكن مع الاعتراف على مستوى الحقّ والواقع بتنوّع مستويات السيادة وتنوّع أشكال التنظيم السياسي،

---

(6) Ch. Loyseau, *Traité des Seigneuries*, 3 éd., Paris (1608), 1610, II, 4, pp. 14 sq.

عن الكاتب الذي طالما اعتمده مؤرّخو الحقوق الفرنسيّة ـ مثلاً: A. Esmein, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, op. cit., pp. 791-831,

لقد شدّ مونييه انتباه الحداثويّين بكثافة خصوصاً في: R. Mousnier, «Problèmes de stratification sociale,» dans: R. Mousnier, J.-P. Labatut et Y. Durand, *Deux cahiers de la noblesse. 1649-1651* (Paris: [s. n.], 1965), pp. 9-49

انظر أيضاً للكاتب نفسه: «Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XV siècle à la fin du XVII,» *Revue historique* (1972), pp. 289-313.

ولنا أيضاً الكتيب الجيّد B. Basdevant-Gaudemet, *Aux origines de l'état moderne. Charles Loyseau (1564-1627) théoricien de la puissance publique* (Paris: [s. n.], 1977),

انظر كذلك: B. Barret-Kriegel, op. cit.

(7) Bodin, *Les six livres de la république* (texte français) (Paris, 1583), I, 1: «République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine».

حول بودان، انظر: P. Mesnard, op. cit., pp. 472-546.

انظر les actes de la conférence internationale de Munich (H. Denzer, éd.), *Jean Bodin*, Munich, 1973,

وخصوصاً النقاشات ص 460 وما يليها. بالنسبة إلى الدول الشموليّة نعود إلى البيبليوغرافيا الوفيرة وشروح R. Mandrou, *L'europe absolutiste* (Paris: [s. n.], 1977) (publié en allemand en 1976).

twitter @ baghdad_library

فقد عاينوا التطوّر الخاص لفرنسا وفضّلوه على غيره، لذلك انتهت السيادة إلى التماهي مع صاحب السيادة، أي العاهل، الذي يمكن أن نذكّر بأصوله التاريخية، لكن الزمن والعقيدة المسيحية قدّساه فعلاً باسم الألوهية. ومن ثم كان طابعه المزدوج ككيان «من الحقّ الإلهي» لا يدين بتنصيبه وبسلطته إلا لله، وأن يكون **مطلقاً**، أي في حلّ من كلّ سلطة قانونية أخرى تأتي لتحدّ هنا على الأرض من سيادته. على المستوى الخارجيّ، لا الإمبراطور، ولا البابا، يعترفان بأقلّ سلطان على الملك. أمّا في الداخل فليس لأيّ فرد أو هيئة سلطة شرعية أرقى من سلطة الملك، أو يجب ألا يكون له ذلك. بالتأكيد يمثل هذا ثمرة تطوّر سياسيّ هو ذاته على صلة بالمجتمع برمّته. بيد أنّ هذا ليس من دون ممانعات تاريخية لم تتوقّف عن التجلّي إلا خلال مدّة قصيرة نسبياً بين منتصف القرن السابع عشر ومنتصف القرن الثامن عشر. أمّا قبل ذلك وبعده، فإنّه كان على نظرية الإطلاقيّة الملكية وممارستها أن تناضلا جيّداً في الوقائع كما في الرأي ضدّ العديد من العراقيل[8]. لنذكّر فقط بأمر يعلمه الجميع وهو أن لفظ (**مطلق**) لا يعني التعسّف في جميع الميادين على الأقلّ، إذ إنّ الملك كان في الواقع مرتبطاً ببعض المبادئ مدوّنة، كانت أم لا، مثلاً تجاه الحاشية التي لا يستطيع بالطبع استلاب أملاكها

---

(8) ومن ثم الذكرى المتعنّتة لدى المؤرّخين الفرنسيّين - جمهوريّون كانوا أم لا - حول «حقوق الدول»، أي مجموع الطبقات الثلاث، وذكر الرمز المجيد لإيتان مارسيل أو لفيليب، خطيب الدول في 1484 في تور: انظر G. Cavaignac, «Fastes républicains, II,» *Revue républicaine* (1833), p. 154; Augustin Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers-État* (Paris: [s. n.],1883), pp. 49 sq., 78 sqq.

لم تدم الشموليّة إجمالاً إلا من 1614 إلى 1789. انظر بالنسبة إلى القرن السادس عشر P. Mesnard, op. cit., p. 337 sqq., «Les débuts de la théorie du contrat» (Languet, du Plessis-Mornay).

منها. . .إلخ. أمّا الكنيسة التي كانت تمنح الملك خلال نهاية القرن السابع عشر، وعلى لسان بوسويه، التبرير اللاهوتي والنظري لحكمه المطلق للزمني، فكانت مع ذلك تذكّره على الدوام بالخضوع إلى أخلاق مسيحيّة[9]. وأخيراً جرى التسليم منذ أمد طويل بأنّ العاهل بالرغم من كونه صاحب سيادة وإطلاقية قانونية عليه مبدئيّاً أن يحكم ويأمر باسم مصلحة جماعية عليا لرعاياه منها قسط. والخاصية الموجبة لهذه الفكرة هي أنّ صاحب السيادة وحده فقط يمكن أن يكون مشرّعاً، وأن على القانون أن يفرض على الجميع (رغم وجود قوانين خاصة ببعض الجماعات، وهذه مسألة أخرى)، وأنّ خير المَلك في نهاية المطاف ممتزج بمصلحة رعيّته. لكن منذ فترة ريشوليو (Richelieu) طوّر صحفيون أيضاً، بتشجيع من العائلة المالكة أو الوزارة، نظرية أمكن نعتها بالمكيافيللية، إنها نظرية مصلحة الدولة[10]. إن خلاص الدولة هو القانون الأسمى والوسائل المستعملة لضمانه شرعية بما فيها تلك التي تستحقّ اللوم. ولا شكّ في أنّ المذهب لا يتأكّد دائماً بشكل فظّ، فالأمر يتعلّق ببساطة بأضعف درجات التسليم بخروقات للحقّ العام لو اقتضى ذلك، في بعض الحالات، خلاص الجميع. ولن يكون عندئذٍ رسم الحدّ بين الشرعي وغير الشرعي ممكناً منطقيّاً. لكن قامت نظرية مصلحة الدولة التي لم يستطع الجمهوريون الفرنسيون التخلص منها حتى نهاية القرن التاسع عشر، بدور أساسي في تطوّر النظريات السياسية الأوروبية، كما نبّه إلى ذلك تويو (E. Thuau) عقب ماينكه (Meinecke). أوّلاً بالمساهمة ـ من أجل

---

(9) Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* (Paris: [s. n.], 1709), livre VII, art. 5, prop. 18; livre VIII, art. 2, etc.

(10) انظر: F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Berlin, 1924 (trad. Italienne, Florence, 1977); et pour la France, E. Thuau, op. cit.

twitter @ baghdad_library

التخلّص من التعاليم الدينية المزعجة ـ في علمنة السياسة المردودة حصراً إلى الزمني، ثمّ بالتأكيد على مفهوم المنفعة العملية والعقل الذي يتضمن، شئنا أم أبينا، البحث عن **نظام لابدّ** أن يضطلع به العقل الإنساني الذي قد يكون عقل وزير، بعين الاعتبار حتى يستلهم ذلك منه. وسيخلق مفهوم مصلحة الدولة الناشئ في سياق ملكي إطلاقي عدّة قلاقل وعدّة إغراءات، شرعية كانت أم لا، لدى خلفاء الملوك.

في نهاية المطاف، ثمّة وسائط شتّى في هذه المنظومة، التي كانت على الأقلّ تبرّرها النظرية، تتخلّل الصلات بين المجتمع المدنيّ والنظام السياسي أو الدولة. أوّل هذه الوسائط واقع متعالٍ مبدع لنظام العالم وضامن له، إنه واقع الله وكنيسته صاحبي السيادة المطلقة على الروحيّ، واللّذين يحتفظان كما رأينا بضرب من السيادة الأخلاقية حتى حين يبرّران و«يقدّسان»، بمعنى خصوصيّ، السلطة الزمنية. إن سلطة الملك مقدّسة ـ وستظلّ كذلك حتى النهاية ـ ولكنها ليست مصدر هذا المقدّس الموجود بالنسبة إلى الكاثوليك خارجها وفوقها، ويتجسّد مع ذلك في مؤسّسة أخرى شديدة التميّز عن الملكية والدولة، إنها مؤسسة الكنيسة. لنحتفظ بهذا الأمر الجوهريّ الذي يحدّد في رأينا كلّ التاريخ الفرنسيّ للقرن التاسع عشر: لن يكفي إلغاء القداسة عن الملكية للحسم مع المقدّس، لأن الملك لسوء حظّ فرنسا لم يكن وليّ أمر الكنيسة...

... النزعة التراثيّة...

غير أن التوسيط بين المجتمع المدنيّ والسيادة حيث مازالت الدولة تقام في النظام القديم، بطريقة أخرى، هي نتاج التاريخ، وهي مدركة بما هي كذلك، فلنسمّها، بكلمة، الفيودالية، أو لنستعمل المصطلح العقلي للوازو «الولاية». إن الولاية، أي مبدأ **المِلْكِيّة**

الوراثيّة للسلطة العموميّة (القابلة للتحقّق على جميع مستويات المقاطعة)، وهو ما يعني ترافق حقوق مالك ما على مقاطعته مع حقوق الحكم أو نشر العدل بين أناس تلك المقاطعة. إن المِلْكيّة العقاريّة هي التي تقوم إذاً داخل هذا النظام بدور الوسيط بين المجتمع المدني والسلطة. ولو ارتقينا في التسلسل الزّمني بحثاً عن أصول هذه الملكيّة العقاريّة لوجدنا، في نهاية الأمر، حقّ الغزو وحق الوظيفة العسكريّة، سواء تعلّق ذلك بإقامة أولى في واقِع إثْر غزوة فعليّة أو انتقال حقّ الغازي الأوّل إلى أحد جنوده. وفي قمّة بناء الدولة يخلّف هذا التصوّر الولائيّ مطبّقاً على العاهل نظريّة الملكيّة البارزة فوق جميع الملكيّات الخاصّة، والتي بالطبع لا يكون لها في التطبيق غير تبعات جبائيّة. هذه النظريّة المتحدرة من الماضي الفيودالي، والتي عبّر عنها لوازو، والمتنافسة مع نظريّة إطلاقيّة في البدايات الأولى من القرن السابع عشر كانت لها أيضاً عدّة نتائج قانونية تطبيقيّة خلال القرن الثامن عشر. بيد أن التطوّر التاريخيّ هاجم الواقع بشدّة، ولم تبقَ النظريّة خلال هذا التاريخ إلا ذكرى، لكنّها ذكرى مفزعة للرأي في مجموعه تقريباً[11]، وستكون إذاً بمثابة المدافع، لا فقط عن جمهوريّي المستقبل، لكن حتى عن أتباع الملكيّة الدستوريّة.

لنتوقّف لحظة، وهذا ضروريّ، لنُوسّع وجهة نظرنا قليلاً. إن ظهر النظام القديم في سنواته الأخيرة كركام اعتباطيّ من مؤسّسات واقعيّة لا معقولة ومجحفة، فلأنّه بالطبع، كما بيّن توكفيل، لا المجتمع المدني (الذي أصبح أكثر مساواة مما كان يبدو)، ولا الدولة (التي أصبحت هي أيضاً عقليّة وممركزة) يتطابقان مع

---

(11) B. Barret-Kriegel, op. cit, pp. 32-35.

twitter @ baghdad_library

«مبادئهما»، هذا وضع ثوريّ على وجه مخصوص، كما أحسّ بذلك مونتسكيو جيّداً. لكن للمبادئ نفسها، كما نظّر لها بودان، وخاصّة لوازو، منطقها وتساوقها الداخليّين. إنّ الكتب الثلاثة التي خصّصها لوازو بين سنة 1608 وسنة 1610 إلى **الوظائف والولاءات**، وأخيراً إلى **النظم** ليست فقط رسالة قانونية في متناول الممارسين، إنّها تمثّل النظريّة المتعقّلة للتنظيم السياسي والاجتماعي لملكيّة هي في الوقت نفسه فيوداليّة ومطلقة، وبطريقتها، هي محاولة للتوفيق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. تجري هذه الرؤية النظرية المتمفصلة بين مفهومي **المنصب** (أي المنزلة الاجتماعية المحدّدة قانونياً) **والسلطة العمومية** (المستعارة من الحق الروماني) استنباطاً ضيّقاً، لا كما نتصوّره غالباً للمجتمع المدني من المجتمع السياسي، بل على العكس تماماً. إنّ الوظيفة هي بالفعل حسب التعريف المشهور للوازو كرامة مقيّدة بالممارسة وبوظيفة السلطة العمومية، والولاية هي الكرامة مع السلطة العمومية في المِلكية (العقارية طبعاً)، والنظام هو في النهاية منصب مع **كفاءة** للسلطة العمومية[12]. نجح لوازو في العمل الفذّ الذي ارتقى تقريباً إلى مستوى النسق التامّ وزّع فيه ونظّم مجموع الشعب، باستثناء الكتلة القرويّة، وذلك أن أدمج في جرده الموسّع جداً للنظم تقريباً كلّ مهن الطبقة الثالثة. وهذه المنظومة التي تدّعي إنشاء الهرميّة **الحقّة** بالتمييز بين المناصب وترتيبها ـ وهي كما نعلم مختلفة عن النظام البروتوكولي للزمن، بما أنّها تزعم وضع الضبّاط قبل طبقة النبلاء ـ يعطيها كمبدأ تنظيمي ضروباً متعدّدة من المشاركة في السلطة العموميّة. ونجد فيها الملك في القمّة، وهو في الوقت نفسه الضابط الأوّل للدولة والسيّد الأوّل، له في الوقت نفسه

---

(12) Ch. Loyseau, *Traité des ordres et simples dignités* (Paris: [s. n.], 1610), I, 6, p. 4.

مِلكيّة (بالمعنى السيادي) حكمه وممارسته الواقعيّة. لكنه وحدَهُ يراكم كلّ هذه الأنواع من المناصب، وما بقيّة المجتمع المدني، في الحقيقة، سوى مجتمع سياسي. بطرد الحقّ الإلهي وباستنكار قابليّة نقل وتوريث المناصب التي تصدمه كاستلاب حقيقيّ للوظيفة الملكيّة، وبإصدار تعريف غير دقيق للـ «أوامر» في ما يتعلّق بفرنسا في زمنه، لكن بوضوح تاريخيّ خارق للعادة في ما يتعلّق بروما يكون لوازو خير مثال على هؤلاء القانونيين الذين يحاولون، على منوال منظّري مصلحة الدولة نفسه، علمنة عقليّة للسياسة. وهو يبيّن في الوقت نفسه رغبة مدهشة في التوفيق، بتطويع الواحد إلى الآخر، بين المجتمع المدنيّ والمجتمع السياسي من دون أي وساطة أخرى غير وساطة مفهوم الحكم العمومي، إنّها بالطبع صورة خاطئة، لكن مدهشة عن مجتمع مُدَوّل بالكامل. الممارسة والملكيّة والصلاحية العموميّة تحدّد كلّها على نحو جيّد وفعليّ الهرميّات الواقعيّة أو المأمولة للجسم الاجتماعي. لكنّ السلطة العموميّة ـ وهي مفهوم مستعار من الحقّ الروماني ـ لا تنتمي كمِلك تامّ إلا للأمير صاحب السياسة باستثناء الأجزاء المختزلة التي غفل عنها الأسياد[13]. لابدّ أن نرى أنّ هنالك، بالنسبة إلى النظريات الكلاسيكيّة والبسيطة للحقّ الفيودالي والحقّ الإلهي، إرادة توليف بالتأكيد مميّزة جداً للتحالف بين الملكيّة الفرنسيّة وأصحاب المناصب التي سيبقى منها شيء بيننا لمدّة طويلة.

. . . والمواطنة على الشكل القديم

غير أنّ التصوّر الثالث المتعلّق بالصّلات القائمة بين الروابط المدنيّة والروابط السياسية، والذي ساهم أكثر من غيره في إخبارنا

---

(13) Ch. Loyseau, *Traité des seigneuries*, III, 18, pp. 27 sq. Voir aussi II, 7-8.

twitter @ baghdad_library

عمّا قبل تاريخ المذهب الجمهوري الفرنسي، هو بالطبع ما يمكن تسميته في هذا المجال أيضاً بنظريّة العقد. ورأينا أن هذه النظرية كانت تحاول إسناد المشروعية المنطقية والقانونية إلى أسس القابلية للاجتماع ومواضعها.

وبخصوص النظام السياسي نجدُ أن مختلف نسخ هذا المذهب تقدّم نفسها جميعاً مجرّد امتداد لدائرة إنتاج الحقّ وممارسة الحكم ولإرادة التبرير هذه. إنّ إقحام عقد، ضمنيّاً كان أو مصرّحاً به، بين المحكومين والحاكمين هو، على أيّ حال، إقرار بالقياس والتجانس بين الروابط الاجتماعيّة للنوع والروابط السياسية للدولة. ولابدّ أن نرى هناك أيضاً بأنّ الأصل البعيد، لكن المشترك لكلّ مذاهب هذا النظام، يكمن في نموذج المدينة القديمة. ولو استطاعت هذه المدينة التي تكوّنت نظريتها بالفعل باكراً جداً في أحضان الفلسفة السياسية الإغريقية أن تحلّ عبر الزمن محلّ مجموعات وُجودُها سابق مثل العائلة أو القبيلة لَمَثّلتْ مع ذلك الاستكمال التام للصّلة الاجتماعيّة. يمكن القول بأنّ الإنسانية جمعاء لا تبلغُ درجة المجتمع أو النوع إلا عندما تتكوّن مدينة علامتها الأولى الخضوع الطوعيّ لمعيار عامّ هو القانون. بيد أنّ هذا المعيار يقصي أيضاً تدخّل المتعالي ـ حتى لو يسّرت الآلهة ذلك ـ كما يقصي اللجوء إلى القوّة، إذ للمدن مؤسّسون أو مشرّعون، وهي لا تنشأ من الغزو. إنّها لا تولد بالمعنى الخصوصي والدقيق للكلمة إلا من **السياسة**، أي من تنظيم توافقيّ للمجموعة. إنّ المدن لا تعترف بشيء خارجها أو فوقها، اللّهم حقّ الأمم. إنّها تسلّم بالشعب والمصلحة العموميّة كمنبع وحيد للسيادة. ومن المؤكّد أنّ هذا التصوّر العام جداً الذي كان في القديم، وحتّى في الحقوق الرومانيّة للحقبة الإمبراطورية المألوفة جداً، معروفٌ معرفة تامّة منذ عصر النهضة من قبل جميع المهتمّين بهذه المسائل.

إنّ كلّ منظّري الحقّ الطبيعي والعقد، سواء كانوا رجال قانون مثل غروتيوس (Grotius) أو بورلاماكي (Burlamaqui) أو كانوا سياسيّين مثل هوبز ولوك ـ لكي لا نذكر إلا الأكثر شهرة ـ ينطلقون من مفاهيم عتيقة ويبحثون فقط عن ملاءمتها بنوع ما من التوفيق مع واقعات مختلف الدول المَلكيّة. كان البعض يصلون إلى عقد ضمنيّ (مؤسّسين السلطة السياسية على الموافقة) يسلّم بتحوّل السيادة إلى عاهل، وبذلك يجعل المواطنون من أنفسهم عقديّاً رعايا. والآخرون، مثلما بيّن ذلك روسو بقسوة في مقطع شهير من **العقد**، يجزّئون السيادة إلى عدّة سلطات أو قوى، وبذلك يقسّمون السيادة، أو يعتقدون أنهم يفعلون ذلك، بين العاهل والبرلمان والأرستقراطية والهيئات الوسيطة[14]. حين بيّن روسو، صاحب العين الثاقبة، أن السيادة، على وجه الدقة، لا تتجزّأ ـ وهذا لا ينفي إمكان أن تكون للسلطة أشكال شديدة التنوّع ـ فهو لم يفعل في الواقع سوى العودة بامتياز إلى المبادئ البديهية للمدينة العتيقة والتي استعار منها، في **العقد الاجتماعي**، ما هو أساسي من أمثلته. لكن علينا التذكير بأنّ صاحب السيادة بالنسبة إليه، أو السيادة، ليس الدولة، كما قيل متّهمين إياه باطلاً بالإطلاقية، بقدر ما هو الإرادة المشتركة والوحدة التي تنشّط هذه الدولة. إنّها «**ممارسة الإرادة العامة**»، لكن كما سنرى هذه الإرادة العامّة ليست فقط أو ببساطة مجموع الإرادات الخاصّة، أو إرادة الأغلبية أو إرادة واحد: إنها إرادة **مطابقة** لطبيعة العقد الحقيقية، وهي أن تكون في الوقت نفسه صحيحة وعامة. السيادة الوحيدة ليست سيادة الشعب (بما هو مجموع المواطنين) أو الدولة أو الحكومة، بل هي سيادة القانون، وهذا هو ما سبق وقاله هيرودوت. بيد أنّ القانون، مأخوذاً بهذا المعنى، ينظّم أيضاً كلّ

(14) Rousseau, *Du contrat social*, II.

twitter @ baghdad_library

صلات المجتمع المدني، إنّه العلامة ذاتها على إنسانية تستكمل ذاتها في المرور النظري والفوري من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية، إنه في الوقت نفسه أساس كلّ تجمّع وهدفه. كما توجد أيضاً استمراريّة تامّة وكاملة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. سنجد هذه الفكرة في أساس كلّ المذهب الجمهوري الفرنسيّ بما هو يتعارض مع مجرّد المذاهب الليبرالية. لكن لنحذر من الوقوع في فخاخ الكلمات: الجسم الجماعي الذي يوحّد، تحت راية القانون الأساسي نفسه. إن المجتمع المدني والمجتمع السياسي هو بالنسبة إلى روسو بالخصوص **المدينة**. لكنه يعترف بنفسه أن الكلمة عتيقة ويُساء فهمها في زمنه، ويُشير في الهامش إلى معناها المعكوس الذي اعتاد عليه الفرنسيّون، ولكي يصحّح فهمهم لها يستشهد بالطبع بمثال جنيف. وكما كتب «الشخص العمومي يُتّخذ اليوم له **جمهورية** أو **جسم سياسي**» نولّه وجهان «دولة عندما يكون منفعلاً وسيادة عندما يكون فاعلاً». ويضيف: «ويتّخذ [المتشاركون] جماعياً اسم **الشعب**، ويسمّون على وجه الخصوص **مواطنين** بما هم مشاركون في السلطة ذات السيادة، **ورعايا** بما هم خاضعون إلى قوانين الدولة»[15]. إنه معجم مصطلحات ذو منطق مُحكم ودقيق، لكنه لا يطابق في شيء الاستعمال الشائع في عصره. وسيدوم سوء التفاهم هذا الذي نُبرّئ منه روسو لأنّه لا يكون متناقضاً مع ذاته عندما يسمّي جمهوريّة كلّ دولة (حتى المَلكيّة) خاضعة إلى قوانين. لكن سيعكّر سوء التفاهم هذا صفو الفرنسيّين بلا حدود لأنهم، وقد تعوّدوا منذ زمن طويل على طاعة قوانين غالباً ما كانت تُعدُّ «امتيازات». وسيعلّقون منذ ذلك الحين فصاعداً أهميّة متساوية بين قبول كونيّة القانون والتأكد شيئاً فشيئاً من الاستقطاب المطلق للإجرائية التشريعيّة.

(15) المصدر نفسه، I، 6.

ستنشأ التصوّرات الجمهوريّة للدولة والحكومة، بالطبع، وتتطوّر وتثبت على هذا الأساس من الأفكار المشتركة والمتناقضة. ولا يخلو ذلك من بعض الخلط المعجمي، وحتّى بين المفاهيم لن يختفي فعلاً إلا بإقامة الجمهوريّة الثالثة وتعزيزها، خلال ثمانينيات القرن التاسع عشر. وكذلك انطلاقاً من هذه الحقبة، وإن ثبت معجم الألفاظ تقريباً في حقّ عموميّ وضعيّ ومدرّس، فإنّ التأويلات المتنوّعة التي تقدّمها الأحزاب السياسية أو حتى المذهب القانوني تواصل في التعلّق، لا فقط بالعمل السياسي المأمول وبمحتواه، بل بالمبادئ ذاتها أيضاً. ومعنى هذا أنّ الجمهوريّة لم تتوصّل توصّلاً تاماً إلى أن تكون قاعدة مشتركة، رغم أنّها أصبحت أخيراً نظام حكم، وحتّى نظاماً يوضع بفضل القانون الدستوري لسنة 1884 خارج متناول السلطة التأسيسيّة نفسها (رغم أنّها ذات سيادة على كلّ نقطة أخرى). في فرنسا، لا تبحث مختلف المذاهب السياسية عن إرساء أفضل جمهوريّة، لأنّ الجمهوريّة ذاتها في أعين الجمهوريّين هي أفضل المذاهب. لهذا السبب مازال شبه مستحيل، في المعجم الفرنسي، عرض تمفصل مفاهيم الدولة والأمة والنظام والشعب والحكومة. بدا ذلك، وكأنّ الجمهوريّة عائمة بين كلّ هذه المفاهيم، سواء تمركزنا أو لم نتمركز خارجها. وفي أغلب الأحيان، تكشف الدراسة الدقيقة لهذه المراوغات المفاهيميّة، بدقّة، خلفيّات الفكر السياسي التي تجعل من ذلك رهاناً.

ملاحظة أولى: قيل أحياناً إنّ بعض الأسس الأكثر ديمومة للحكم الجمهوري في فرنسا قد جرى إرساؤها بين سنة 1789 وسنة 1792 في ظل شكل مازال ملكيّاً، الملكيّة الدستوريّة التي فرضتها الثورة في بداياتها خلقت إجمالاً الجمهوريّة، من دون أن تعلم بذلك. إذ إن فرنسا الحديثة دشّنها بالفعل الانقلاب السياسي

twitter @ baghdad_library

الجوهري الذي وضع «مبدأ كلّ سيادة في الأمة»، والذي عرّف القانون بأنّه «تعبير الإرادة العامّة» و«لكلّ المواطنين الحقّ في السعي الشخصي»[16] لتكوينه. والكلمات الأولى من إعلان سنة 1789 لا ينقصها حتى تعريف الشعب الفرنسي. ونجد هذا التعريف نفسه ضمنياً في تعريف المواطنة الفرنسيّة[17]. لكن تتأكّد هذه «الثورة» السياسية الحقيقيّة أيضاً في استمراريّة الدولة الملكيّة التي قامت بالتحضير لها فعليّاً. وعندما نمرّ إلى الدساتير الجمهوريّة سنجد قطعاً أنّ التعويضات الدقيقة للألفاظ تبيّن أنّ الجمهوريّة جاءت لتندمج، بصورة كاملة تقريباً، في مفاهيم لها وجود سابق. عندما تعلن الكنفونسيون، في 25 أيلول/ سبتمبر سنة 1792، أنّ «الجمهوريّة واحدة وغير قابلة للتجزئة»، فلابدّ من العودة إلى المادّة الأولى من العنوان الثاني لدستور سنة 1791 لكي نقرأ: «المملكة واحدة وغير قابلة للتجزئة». كذلك، كما نعلم أنّ المادّة 25 من إعلان سنة 1793 تؤكّد أنّ «السيادة تكمن في الشعب، وأنّها واحدة، وأنّها غير قابلة للتجزئة ولا يمكن التنازل عنها». وتؤكّد المادّة السابعة أنّ «الشعب صاحب السيادة هو المواطنون الفرنسيّون في كليّتهم»: لكن إن وضع دستور سنة 1791 السيادة في الأمة (المّادّة 3)، فإنّه يعرّف مجلس الأمة بأنّه «ممثّلُ الشعب الفرنسي» ويعلن، خارج ذلك، أنّ السلطة الوحيدة هي سلطة القانون، وأنّ الملك لا يحكم إلا به. هكذا اتّخذ ما هو جوهري مكانه.

(16) دستور 1791، إعلان حقوق الإنسان، المادة 3 و6 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 2; J. Godechot, *Les constitutions*, pp. 33 sq.).

(17) المصدر نفسه: Titre II, art. 2 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard; J. Godechot, p. 37).

بيد أنّه لو فكّرنا في ذلك، فلن نجد الالتباسات نادرة، وسيكون التضارب شديداً بين الإرادة الصوريّة والمتجليّة بشكل منتظم، في فرنسا منذ سنة 1789، في كتابة الدساتير واعتبارها مصدر الحقوق، غالباً ما تشدّ الانتباه، وهي دوماً دقيقة في الجزئيّات، وغياب التعريفات المتعلّقة بالمفاهيم الأساسيّة في هذه النصوص. إنّ معارضات اللغة المشتركة غالباً ما تترجم في الحقيقة عن جاذبيّات تاريخيّة مفيدة أو مقبولة ضمنيّاً. إنّ السياق يوضّح الاستعمال الدقيق للكلمة، ولم يكن دائماً ضروريّاً، ولا حتى مفيداً حبسه في تعريفات مزعجة. في حين كانت كلمات مثل أمة، وبالطبع جمهوريّة تحمل داخلها قوّة قطيعة رمزيّة تصنع منها رايات وألفاظاً مثل دولة أو نظام أو حكومة أو مصطلحات أكثر عموميّة، مثل كلمة «سلطة»، سبق وأن تجذرت في النظام القديم، وجميعها يُؤمّن مبدئيّاً استمراريّة الواقعات أو الإرغامات التاريخيّة. لكن لو دقّقنا في ذلك من كثب، لوجدنا أنّ هذه الألفاظ لا تفلت من قبضة الأيديولوجيا، وتقوم الجمهوريّة بدورها بنمْذَجتها إلى حدّ ظهور خطابات تكون بمثابة النصوص المعياريّة، ومذاهب تكون بمثابة البرامج، وظهور حقّ عموميّ جمهوريّ فعلي، ينتظم في تقليدين أو ثلاثة متنافسة، حيث يكوّن تناوبها وتنازعها قسطاً لا بأس به من معيشنا.

الأمة ومتشابهاتها

يقدّم المذهب الجمهوري نفسه إذاً، من وجهة نظر مقصورة على السياسة، صياغة لمفاهيم جاءت من ماضٍ سحيق. إنّ الأمة والدولة والجمهوريّة هي كلّها كلمات وتصوّرات تتنظّم ببطء مع انزياحات بليغة في دلالتها، ولكنّها ليست تامّة أبداً. وحين نشأت الجمهوريّة غيابيّاً سنة 1792 (وسبقت المطالبة بها ذلك بسنة على الأقلّ من قبل روّاد مثل روبير وكوندورسيه)، فإنّها لم تفعل غير

twitter @ baghdad_library

إتمام الثورة العظمى والوصول بها إلى حدّ خاتمتها المنطقيّة التي أُنجزت قبل ذلك التاريخ بسنتين، أي إرساء حكومة قوميّة. إذاً لقد وسمت كلمةُ أمة فرنسا الحديثة قبل كلمة جمهوريّة، وهذه الكلمة هي التي استخدمت في دستور سنة 1791 في التعبير عن السيادة التي هي «واحدة وغير متجزّئة وأبديّة، ولا يمكن التنازل عنها»[18]. إنّ السيادة والوحدة هما، من الوهلة الأولى، نعتان للأمة لا يمكن التراجع عنهما. لكنّ الكلمة ليست معرّفة، وهي تؤخذ كما هي. ومع ذلك فمن الواضح أنّ الكلمة إذا ما أسند إليها نعت إثنيّ يتأكّد تعلّقها بالأمة الفرنسيّة[19] التي هي توليفة من أمم شتّى، أي من إثنيّات، وهو المعنى الأدقّ، وهو أعراق جمّعها النظام القديم. وتتخذ الكلمة عند استعمالها في الحقّ العمومي أو في نصّ دستوريّ قيمة أعمّ بكثير. وبما أنّ الأمة على صعيد النظريّة هي حاملة السيادة وسندها

(18) المصدر نفسه: Titre III, art. 1 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, J. Godechot, p. 38).

(19) هنا نلمس إحدى المعطيات الجوهرية للوعي التاريخي الفرنسي. إذ لا شك في أن لكلمة أمة (nation) على صعيد الاشتقاق اللفظي مثل الكلمة اللاّتينية (natio) من بعيد دلالة وراثية، وهي مُضافة، جسدية وعضوية. ومن المحتمل أن تكون عنصريّة، هذا ما يلاحظه ليتريه في معجمه. لكنه يبيّن أيضاً أنّ اللفظ قد تجاوز منذ زمنٍ طويل، وفي ظلّ الحكم القديم نفسه، هذا الأصل الإثني بما أنّ جامعة باريس كانت تسمّي أُمماً (nations) ما أصبح «أقاليم» (provinces) المملكة. وتكمن رمزية تعريف ليتريه - «تجمع من الناس يسكنون الإقليم نفسه، سواء أكان خاضعاً أم غير خاضع للحكم نفسه، والذين لهم منذ أمد بعيد ما يكفي من المصالح المشتركة إلى درجة النظر إليهم أنهم ينتمون إلى السلالة نفسها» - في إلقائه بالوراثي في دائرة الظاهر والخيال، والهدف هو منح الامتياز إلى «المصالح» المشتركة. لكن يخص هذا التعريف كما هو الأمر دائماً مع ليتريه بدقّة الاستعمال الكلاسيكي للقرن السابع عشر. ويلاحظ بعد ذلك أن كلمة «أمّة» تعكس بالأحرى الأصل، والشعب (peuple) هو «صلة بين عدد ومجموع». «ينتج من هنا أن الاستعمال يعتبر خاصة الأمة كممثلة لمجموع سكان البلد نفسه، والشعب كممثّل لهذا الجسم نفسه في روابطه السياسية: لكن الاستعمال غالباً ما يخلط بين هاتين الكلمتين»: بما أنّ الأمّة هي وحدة أمم عديدة، ولن يكون للكلمة في فرنسا الدلالة العرقية نفسها التي في الكلمة الألمانية Volk.

فلابدّ من التسليم بأنّها ليست شيئا آخر غير «الجسم الاجتماعي» والرابطة السياسية التي تحدّث عنها كلّ الكتّاب السياسيين، وخاصة منهم روسو. إنها ليست مجالاً ترابيّاً، وليست دولة، مثلما سنرى لاحقاً، وليست بالضبط متراكبة على الشعب، بالنسبة إلى هذه اللحظة، بما أنّ الملك خاضع مثل الجميع للأمة. ومع ذلك، فهو خارج طبقة المواطنين أيضاً[20]. نعلم أنّنا مدينون إلى سياس بالعرض الأوضح والأشهر والأكثر منهجيّة لهذا التصوّر الكَوْنويّ للأمّة[21]، وذلك قبيل الانفجار الثوري. إنّ التحويل الجوهريّ الذي حرّك العالم القديم دفعة واحدة نحو العالم الجديد ليس إذاً لصالح الجمهوريّة بما هي كذلك، كما أنّه ليس لصالح الشعب: إنّه هو ـ كما وقع الاعتراف بذلك كونيّاً ـ الذي نقل منبع كلّ حكم وكلّ مشروعيّة من سلطة متعالية أو سلطة إنسان إلى المجموعة السياسية وحدها، إلى مجموع الناس المعنيّين. وبهذا المعنى لا تكون الجمهوريّة غير واحدة من وريثات ثورة 1789. يكفي مثلاً أن نعود إلى التيبولوجيا الجديدة للحكومات التي أنشأها دستوت دو تراسي سنة 1810 ضدّ مونتسكيو مُبيّناً أنّ التمييز الجوهريّ يمرّ عبر فكرة الأمة: «في تمسّكي إذاً فقط بالمبدأ الجوهري للمجتمع السياسي مهملاً أشكاله المتنوّعة، ومن دون استهجان أيّ منها، سأقسّم كلّ الحكومات إلى قسمين. وأسمّي بعضها **قوميّة** أو حكومات حقّ عامّ، والأخرى **خاصّة** أو حكومات حقّ خاصّ واستثناء. وسأضع في القسم الأوّل كلّ الحكومات التي تقوم على مبدأ أنّ جميع الحقوق والسلطات تنتمي إلى جسم الأمة

---

(20) دستور 1791، العنوان الثالث، الفصل الثاني، المادة 8: (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard; J. Godechot, p. p. 12; J. Godechot, p. 45).

(21) انظر خاصة: De Siyès, *Qu'est-ce que le Tiers État*, p. 89; *Dire sur la question du veto royal*, p. 10 (cités par P. Bastid, op. cit., pp. 360-369).

twitter @ baghdad_library

بكامله، فهي تكمن فيه وتنبع منه، وليس لها من وجود إلا بفضله ومن أجله. وأخيراً أولئك الذين يدعون عالياً، ومن دون قيد أو شرط، إلى القاعدة المطروحة [. . .] في شهر تشرين الأول/ أكتوبر من سنة 1788 [. . .]: «ليس للقضاة، بما هم قضاة، إلا واجبات وأصحاب الحقوق هم المواطنون وحدهم»[22].

لم يكن المبدأ إذاً جديداً جدّة مطلقة بقلم سياس. إذ يمكن ملاحظة أنّه جرى الدفاع عنه بشدّة قديماً، منذ القرن الخامس عشر، مثلاً من قبل فيليب بو (Philippe Pot) في مجموع الطبقات الثلاث سنة 1484 ـ وسيدّعي الحزب الجمهوري أحياناً هذا التقليد مدعوماً أيضاً من قبل الملكيين مثل هوتمان (Hotman) في *Francogallia* المشهورة. لكن للدفاع عن سيادة الأمة في وجه مطامع الملوك، بحث كلّ هؤلاء الكتّاب عن تبريرات وسوابق تاريخيّة، وكانوا يدافعون غالباً في نطاق العقد عن حقّ تاريخيّ ضدّ جور الملك وتجاوزاته. ويختلف تمشّي أعضاء المجلس التأسيسي لسنة 1791 عن ذلك تماماً: «تاريخنا ليس مدوّنة قانوننا». السيادة القوميّة تنبع من نظريّة عقليّة عن غايات الشراكة السياسية. ولا شيء يعبّر عن ذلك بعد سقوط الملكيّة أفضل من دستور 1793 بالتصريح أو التلميح، أو أيضاً مشروع الدستور الجورندي. لقد كان كوندورسيه مُحرّراً لجزء منه، «بما أنّ هدف كلّ تجمع للناس في مجتمع ما، هو الحفاظ على حقوقهم الطبيعيّة والمدنيّة والسياسية، فإنّ هذه الحقوق هي أساس الميثاق الاجتماعي، إذ يجب أن يسبق الاعترافُ بها وإعلانُها الدستورَ الذي يضمنها»[23]. لكن ضمان الحقوق الفرديّة التي هي

---

(22) Destutt De Tracy, *Commentaire sur l'esprit des lois*, Livre II, pp. 12 sq.

(23) Constitution girondine, projet de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 33).

أساس المجتمع، يوجد بدقّة في السيادة القوميّة الواحدة، وغير القابلة للقسمة والتقادم والاستلاب، والكامنة جوهريّاً في الشعب بأكمله إذ لكلّ مواطن حقّ متساوٍ في السهر على تطبيقها[24]. ويستعمل دستور سنة 1793 تقريباً الألفاظ نفسها[25]. ومن ثم، فإنّ هذه المبادئ الناشئة في ظلّ المَلَكية لكن المؤكّدة بدفع جديد سنة 1793 من قبل جمهورية فتيّة ومُستجدّة، ستبقى في الوقت نفسه مبادئ جميع دساتيرنا ما عدا ميثاق سنة 1814، بما في ذلك الدساتيرالإمبراطورية والأورليانية، وأساسَ المذهب السياسي الجمهوريّ. الفرق الوحيد، والمهم حقّاً، هو أنّ الدساتير الجمهورية على وجه الخصوص، تضع بوضوح السيادة القومية في الشعب[26].

لكن تفضي هذه المبادئ المعبّر عنها في لغة بهذه الكثافة إلى مصاعب جمّة. إنها تتلاءم نظرياً، وفي أسوء الأحوال، مع شكل مُعيّن من المَلَكية ـ شرط أن تكون دستورية، أي إن سلطة العاهل لا تمارس إلا بالقانون ـ وتتلاءم مع النظام التمثيلي. نجد في ذلك مثلاً الرأي المشترك للأيديولوجيين والليبراليين، رأي دستوت دو تراسي وبنيامين كونستان. وكان يكفي أن توضع مباشرة إثر السيادة القومية مُسلّمة مفادها أنّ «الأمة التي تنبع منها جميع السلطات فقط لا تستطيع ممارستها إلا بالإنابة، إذ إنّ الدستور الفرنسيّ تمثيليّ» وليس

(24) Ibid., art. 25, 26, 27 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 35).

(25) Constitution de 1793, Déclaration, art. 4, 23, 25 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, pp. 62 et 64; J. Godechot, pp. 80 et 82).

(26) انظر مثلاً مشروع 1946، العنوان 1، المادة 43: «تنتمي السيادة إلى الشعب. وهي تمارس طبقاً للدستور»، دستور 1946، العنوان 1، المادة 3: «تنتمي السيادة القومية إلى الشعب الفرنسي»، دستور 1958، العنوان 1، المادة 3: «السيادة القومية تنتمي إلى الشعب الذي يمارسها بواسطة ممثّليه ومن طريق الاستفتاء» (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, pp. 523, 556; J. Godechot, pp. 377, 391, 425).

twitter @ baghdad_library

الملك نفسه إلا أحد ممثّلي الأمة[27]. ولو أضفنا أخيراً المبدأ الأساس المنبثق من عبقريّة سياس: «لن يكون الممثلون المسمّون في المقاطعات ممثلين لمقاطعة بعينها، وإنما يمثّلون الأمة جمعاء، ولا يمكن أن يعطوا أيّ توكيل»[28]. سنجد ثانية، وليس دون أي مفاجأة، مبدأين جوهريين ثابتين للحقّ العمومي الفرنسيّ، وقد كانا مطبّقين على الدوام بجانبيهما الملكي والبرلماني من قبل كلّ الأنظمة بما فيها الجمهوريتان الثالثة والرابعة. لكن لو توخّينا الدقّة، لا نجد أيّ واحد من هذين المبدأين جمهوريّاً، إذ جرى نفيهما ومحاربتهما من قبل الجمهوريّين الأكثر تقليديّة، وانتهيا بضرب من سوء الفهم التاريخي إلى الاندماج في كتاب الأدعية. كلّ هذا خلال مدّة طويلة، وفي الواقع إلى حدود السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. وليس مدهشاً، لو فكّرنا، أنّ تثير مبادئ قابلة لتطبيقات مختلفة جداً، وينادي بها في الوقت نفسه الليبراليّون والجمهوريّون، نقاشات لا تحصى لدى رجال القانون وكتبة الشؤون السياسية. وبالخصوص ـ وهذه المفارقة الأدعى للانتباه ـ خلال الجمهوريّة الثالثة التي يقدّم دستورها نفسه، من جهة، بأنّه النظام الوحيد الذي يستنبط كلّ نتائجه المنطقيّة من هذه المبادئ الدستوريّة. ومن جهة أخرى، فإنّ الأورليانيّين هم الذين صاغوا هذا الدستور وقَبلَه الجمهوريون الذين اعتبروه تسوية ضروريّة.

---

(27) دستور 1791. العنوان 3، المادة 2: (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 6; J. Godechot, pp. 38 sq.).

(28) المصدر نفسه، العنوان 3، الفصل 1، القسم 3، المادة 7: (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 10; J. Godechot, p. 42).

انظر في هذا الصدد خطاب سياس (Sieyès) بتاريخ 7 أيلول/ سبتمبر1789، ذكره: R. Carré De Malberg, op.cit., II, p. 223, n. 20.

في الواقع حدث ذلك لأنّه جرى بعناية إغفال تعريف الأمة[29]. ومن دون شكّ، كان كلّ طرف موافقاً على التسليم بأنّ الأمر يتعلّق بالسكان الفرنسيّين في مجموعهم، ويعدّ من بينهم أيضاً، لأسباب أصبحت منذ ذلك الحين مشروعة، جميع الذين كانوا لا يمثّلون جزءاً من «كليّة المواطنين» على وجه الخصوص أو من الشعب، أي القاصرين والنساء. لكنّ المصاعب تبدأ مع التعريف الواجب تقديمه لهذا الموجود الجماعي وللطبيعة والغايات التي يجب إسنادها إليه. إنّ جواب دستوريي سنة 1791 الذي سيصبح، لنذكّر بذلك، المذهب الدستوري الفرنسي الرسمي إلى حدود هذه الأيّام، كان يضع كحدود للسيادة القوميّة أو حتى الشعبيّة وجود حقوق فردية سامية وسابقة على كلّ سيادة، ولم تكن هذه الأخيرة إلا «الضمانة» لها، حتى أنّ الكائن الجماعي المجرّد و«الميتافيزيقي» الذي كان الأمة، لم يكن يتمتّع إلا بسلطات محدودة، وبما هي متجسّدة في دولة وحكومة، كانت تقف إن جاز القول على عتبات المجتمع المدني.

لكن حول هذه النقطة، كانت الفردانية الليبراليّة الموروثة من الأنوار مهزومة بشكل متقارب خلال القرن التاسع عشر. لقد كان جمهوريّو ما قبل سنة 1848 أوّل من استعمل في مدرسة فورييه كلمة تضامن لبيان أنّ الموجود الجمعي (الأمة أو الجسم الاجتماعي) لا يمثّل فقط محض تراكم المصالح الفرديّة، وإنّما كان له واقع مشترك، «نظام مشترك من أجل هدف مشترك»، كما سيقول

---

(29) تعريف سياس في: *Sièges Exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, p. 1

لم يتم دمجه رسمياً. لقد قطع منذ ذلك الحين من السجلّ الوراثي: «الأمّة هي مجموع المتشاركين المحكومين جميعاً والخاضعين جميعاً للقانون الذي هو صنيع إرادتهم، وهم متساوون في الحقوق وأحرار في تواصلهم وفي الالتزامات التي تخص كل واحد منهم». لا يمكن تعريف الأمة بوضوح مثل المدينة الروسّويّة المؤسسة على العقد والموافقة.

twitter @ baghdad_library

فانديوينكل[30]. يضاف إذاً إلى الحقوق الفرديّة حقٌّ اجتماعيّ يلزم الأمة بأن تدمج من جديد الجزء الأوفر والأشقى، هذه «البروليتاريا»، لا فقط في وجودها القانوني الفردي، لكن في واقعها العيني الاقتصادي والاجتماعي، وهو ما شُرع في الحديث عنه بدقّة شديدة[31]، بما أنّ الكلمة ذاتها المستعارة من روما الكلاسيكية تعبّر جيّداً عمّا يراد قوله: فقراء جرى إقصاؤهم بسبب فقرهم لا من دائرة الحقّ المدنيّ، بل من دائرة الحقّ السياسي. وحين تحدّث جمهوريو ما قبل سنة 1848 عقب عدّة يعاقبة عن البروليتاريا، فقد كانوا واعين جداً بإعطائهم للكلمة دلالة سياسية، وتكاد أن تكون انتخابية. لكن ستتأثّر فكرة الأمة أيضاً بكبرى الصدمات الفكريّة للقرن، ونقصد بذلك الوضعيّة والسوسيولوجيا والداروينيّة، إذ إن الوضعيّين يحطّمون التصوّر المثالي والقانوني للجسم المدني بوضعهم مفهومي النظام والتنظيم الاجتماعي في المقدّمة. وعلى صعيد آخر تنتهي السوسيولوجيا والاشتراكيّة على نحو ما إلى إحياء التفتّت القانوني للنظام القديم المؤسّس على «نظم» - أحدها على الأقلّ نظام النبالة الذي كان مؤسّساً كذلك على مبدأ العرق - وذلك بالإلحاح على «الطبقات» الاجتماعيّة أو المهنيّة. وعندما وُضِعت لمرّة الوحدة المعلنة سنة 1789 موضع سؤال، فإنّ الطابع الخاصّ بالأمة قد أُخضع إلى قوات نابذة شديدة. وكان المذهب

---

(30) V. Vandewynckel, «Du principe libéral et du principe républicain», loc. cit., p. 23.

(31) حول التعارض المميّز بين «الليبراليين» الفردانيين و«الجمهوريين» المؤكّدين على الاجتماعي «طبيعة» انظر: Vandewynckel, loc. cit., pp. 15-20,

حول استعمال كلمة بروليتار [prolétaire] في معناه اللاتيني انظر مثالاً سابقاً في سنة 1795 ذكره A. Aulard, op. cit., p. 551,

وكذلك: Fr. Dupont, *Revue républicaine*, vol. 1 (1834-1835), p. 5:

البروليتاريا هو «تقريباً مساوٍ للأمة جمعاء».

الجمهوري متردّداً بين الطبقة والأمة. وكان يبحث في اتجاهات متنوّعة عن وسائل للتوفيق بين الوقائع والمثل الأعلى، والوحدة والتنوّع. سنتحدّث لاحقاً في شأن الاشتراكيّة والجمهوريّة. أمّا بخصوص الداروينيّة، فقد ساهمت، على العكس من ذلك، في تجديد حياة الأمة، لكن ثمن ذلك هو عودة غير إراديّة على نحو ما إلى البيولوجي والإثني والعرقي[32]. لقد كان رينان مثلاً قادراً على إعطاء تعريف بيولوجي محض للأمة[33]، وذلك في بعض النصوص. وقد زادت حدّة هذا التعريف أيضاً بالفكرة الكونتيّة جداً، والقاضيّة بأنّ هذه الوقائع الجمعيّة الكبرى، المجتمع والأمة ـ دون نسيان الكنيسة ـ «توجد» أكثر من الفرد، وأنّ ذلك يتطابق مع مخطّط الطبيعة الذي يضحّي بالفرد لصالح الوقائع الجماعية. لكن هذه الإثباتات المثيرة للشبهة ستلحق بشكل آخر عبر قلم مفكّر حرّ وبارز ويتصف بشيء من الليبراليّة بحلم جمهوريّ قديم مستمدّ من قراءة معيّنة (وخاطئة من دون شكّ) لروسو وحنين إلى الماضي القديم الذي تكون فيه الفضيلة تفانياً تامّاً للفرد في الشأن العموميّ، ومن ثم في مصلحة الدولة المنبثقة من جديد باسم الخلاص العمومي. لقد فكّر الجمهوريّون، كما رأينا، في هذه المسائل اليعقوبيّة خلال الإمبراطورية الثانية، وانقسموا حول هذه المشاكل. إنّ

---

(32) رغم أن ذلك ليس موضوعنا لأنّ الجمهوريين الفرنسيين لا يريدون معرفة إلا المواطنين، ولا يشرّعون إلا للإنسانية، فإنّه لابدّ من ملاحظة الخاصية الدلالية المزدوجة لكلمة سلالة بالفرنسية حتى نهاية القرن، فترة صعود معاداة السامية. لم يمتنع جمهوريون وليبراليون إنسانيون بصدق عن استخدام هذا المصطلح، وتفسير ذلك أن اللفظ أخذ غالباً مأخذ شعب، وذلك خصوصاً في المعجم الوضعيّ. إننا لا نتكلّم بطبيعة الحال عن «عنصريي» القومية الجديدة لآخر القرن، رغم أنهم كانوا يسمّون أنفسهم جمهوريين (Z. Sternhell, op. cit., pp. 60 sqq., 146 sqq.).

(33) Renan, *Dialogues et fragments philosophiques* (Paris: [s. n.], 1876), pp. 91, 99.

twitter @ baghdad_library

التصوّر الأوّل للأمة الذي يزيغ بسرعة شديدة في قوميّة شوفينيّة، خاصّة بعد سنة 1871، سيغوي جزءاً لا بأس به من الشخصيّات الجمهوريّة والناخبين، وليس ذلك فقط خلال الفترة البولانجيّة، لكن بعدها كذلك. لكن هذه الغواية تركت، حتى مع تخطّيها، آثاراً عميقة في التصوّرات الجمهوريّة للدولة. ولمرّة أخرى يحمل المعجم اللّغوي في داخله جزاءه الخاصّ. ومن بين كلّ الكلمات التي جاءت بها الثورة ـ مثل الجمهوريّة والشعب والسيادة. . . إلخ ـ تبقى كلمة أمة هي الوحيدة التي ليست تجريداً مؤسّساً على الحقّ، بل تستمدّ على الصعيد الاشتقاقيّ من البيولوجيّ جزءاً من مدلولها مثل الكلمة الألمانيّة Volk. وفي هذا يكمن حتماً خطر عنصريّ تخطّته الجمهوريّة لصالح ما يمكن تسميته أزمة أرسلتها العناية الإلهية، وهي خسارة منطقة الألزاس لوران سنة 1871. وقد ساهم في ذلك بشدّة فعل الألمان الأخرق، إذ بدفاعهم أمام أوروبا النيّرة عن عملية الإلحاق معتمدين، في الوقت نفسه، على الحقّ التاريخيّ القديم والملكي ـ قد عادوا إلى معاهدة فردان ـ والجماعة العرقيّة واللسانيّة volkische، سمحوا لرينان نفسه في واحد من أجمل نصوصه بأن يلقي بهذه الأحلام العلميّة المشوّهة عرض الحائط، وبأن يبيّن الحدّ المزدوج، وليؤكّد في نهاية المطاف الطابع **التوافقيّ**، ومن ثم **التعاقديّ** إلى درجة الامّحاء شبه التام للدلالة الوراثيّة للاشتقاق[34]. هكذا يصحّح رينان هفواته الخاصة، وهو مرآة مُنقطعة النظير لعصره ولفرنسا.

---

(34) Renan, *Nouvelle Lettre* à *M. Strauss* (1871), dans: H. Peyre, *Renan* (Paris: [s. n.], 1969), p. 86,

«تتكون فردية كل أمة، من دون شكّ، من السلالة واللغة والتاريخ والدين، لكن من شيء ملموس أكثر، وهو الموافقة الحالية من طريق الإرادة التي لمختلف مقاطعات الدولة بأن تعيش معاً». ويدقّق رينان إثر ذلك في ص 87 «أنّ التقسيم المفرط في إدانته للإنسانية وفق سلالات يقوم على خطأ علمي لأنه لا وجود إلا لقلّة قليلة من البلدان تتكوّن من سلالة نقيّة حقّاً. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا التقسيم لا يمكن أن يفضي إلا إلى حروب إبادة [...] لقد =

لم تكن الجمهوريّة في الأصل مرتبطة ضرورة بمذهب السيادة القوميّة منطقيّاً ولا تاريخيّاً. وقد أجاد روسو مرّة أخرى في بيان ذلك، ولئن كان بشكل ظاهره مفارقة بقوله إنّ الملكية نفسها تستطيع أن تكون جمهورية ليس فقط لأنّها يمكن أن تكون مثل أيّ شكل آخر من الحكم مشروعة، أي مؤسّسة على قوانين، لكن خاصّة لأنّه يجب التمييز الدقيق بين **صاحب السيادة** الذي لا يمكن أن يكمن إلا في الشعب، و**الحكومة** التي ليست سوى «لجنة»[35]. وصاحب السيادة وحده له السلطة الحقيقيّة، أي سلطة وضع القوانين العامّة والعادلة. ولا يهمّ إذاً أن تكون الحكومة، التي ليس من واجبها إلا التنفيذ، موكولة إلى ملك، فهي كلجنة تبقى دائماً قابلة للعزل. ونعلم أيضاً أنّ روسو، وهو يؤوّل على طريقته المؤسّسات الرومانيّة، يذهب إلى حدّ الادّعاء بأنّ الشعب صاحب السيادة عندما يجتمع يُبطل كلّ المحاكم[36]. لكن بما أنّه من جهة أخرى لا يمكن لأيّ عقد سياسيّ بالنسبة إلى روسو (متميّز عن العقد الاجتماعيّ) تبرير أيّ استلاب سياسيّ للسيادة، سواء كان ظرفيّاً أو دائماً، فمن الواضح أنّ

= رفعتم في العالم علم السياسة الإثنوغرافية والأركيولوجية بدلاً من السياسة الليبرالية، ستكون هذه السياسة وبالاً عليكم». فكرة الموافقة التي يتكلم عنها رينان هي فكرة العقد الذي يتم تجديده بشكل مهيب. إنني مدين إلى الكتاب الحسن: A. Prost, *Les anciens combattants 1914-1940* (Paris: [s. n.], 1977),

باكتشاف أنّ «خطاب» المناضلين القدامى في أغلبيتهم العظمى من اليمين أو من اليسار - عدا أقليات طفيفة - مهما كان مسالماً لا يدين مطلقاً الوطنية «التعاقدية» التي ضحّوا من أجلها، والتي تحميهم من السقوط في الشوفينية والنزعة العسكرية.

(35) Rousseau, *Du contrat social*, II, 6 (note); et surtout III, 1.

(36) المصدر نفسه، III، 14: «في اللحظة التي يجتمع فيها الشعب شرعياً في هيئة سيادية، تتوقّف كلّ سلطة قضائية للحكومة [...] لأنه حيثما يوجد مُمَثَّل (الثاء مفتوحة) ينتفي وجود الممثِّل (الثاء مكسورة)».

twitter @ baghdad_library

«المَلكيّة» التي يأمل في قيامها، ولو على سبيل مجرّد لجنة تنفيذيّة، لا يمكن لها أن تكون دائمة، وحظوظها في أن تكون وراثيّة قليلة. إنّ روسو لا يفكّر في هذا المقطع الشهير من **العقد الاجتماعي**(37) إلا في مَلكيّات انتخابيّة على النمط القديم أو الحديث مثل الملكيّة البولونيّة.

إنّ مختلف الدساتير الملكيّة الفرنسيّة التي كانت تؤكّد في الوقت نفسه طابع عدم إمكانيّة التنازل عن السيادة القوميّة والطابع التمثيليّ لملك أو إمبراطور بالوراثة، تسعى إذا في الواقع إلى التوفيق بين أشياء متناقضة. وقد جرى التفطّن إلى ذلك في نهاية الأمر سنة 1875، عندما تكلّس النزاع السياسي بين أنصار العودة إلى النظام القديم والجمهوريّين حول ترسيم كلمة جمهوريّة في الدستور باستقلال عن الأشكال الواقعيّة لتنظيم السلطات. ومنذ ذلك الحين كان الجمهوريّون ـ على الأقلّ أغلبيّتهم ـ مثل الملكيّين، متّفقين حول هذه النقطة على الأقلّ، أي أهميّة الكلمة ذاتها إذ كانوا يعلمون أنّ «الشكل يحمل المضمون» كما قال غامبيتا. إنّ الشكل يبدأ مع الكلمة نفسها. إنّها تُقصي كلّ شكل ملكيّ، أي كلّ رئاسة دولة بالوراثة.

غير أنّ الجمهوريّة ليست مجرّد كلمة، إنها شيء آخر. هي أن «تتكوّن» الأمة، كما يذكر ذلك لأوّل مرّة المشروع الجورندي لسنة 1793 «في جمهوريّة»، فذلك يتضمّن أيضاً اختيار عدّة أشكال من الحكم أو كما سيقول بارني بعد ذلك من «النظم». ويتوقّف هذا الاختيار على اختياراللفظ الذي لم يبقَ بريئاً أو أكاديميّاً، كما كان في ظلّ النظام القديم. في حين كانت **الجمهوريّة**، تعني في الوقت نفسه

(37) المصدر نفسه، III، 6.

الشأن العموميّ ـ «ما يهمّ في الوقت ذاته أفراد مجتمع منظّم في دولة» وفق ملاحظة بارني ـ وشكل الحكم الخصوصي الذي يسمح لكلّ هؤلاء الأعضاء بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم أو يُمارسوا السيادة. تنجرّ عن ذلك بعض النتائج المتعلّقة بالمؤسّسات التي من الملائم إدراك إنشائها وتركيزها التدريجيّين. لقد اتّبعنا قدر المستطاع في الفصول السابقة المراحل التاريخيّة، لذا فمن النافل أن نُعيد ذلك. لكن لنذكّر ببعض الوقائع المهمّة. لقد كانت التجارب التاريخيّة التي عاشها الجمهوريّون باختلاف اتّجاهاتهم، خلال الثورة وإثرها، تبيّن أنّ تحويل مبدأ السيادة وحده إلى الشعب ما كان ليكفي لضمان عدم حدوث خطر مزدوج: من جهة خطر الاستلاب الممكن دائماً لهذه السيادة بفعل إهمالها الإراديّ، حسب الظّاهر، بين يدي رجل أو حتى مجلس. ومن جهة أخرى، خطر ظهور العشوائية من جديد وممارسات استبداديّة وتجاوزات للحقوق الفرديّة، وذلك تحت غطاء السيادة الشعبيّة. ومن زاوية أخرى، ضَيَّقَ إقحامُ الاقتراع الجبائي من دائرة الانتماء إلى مجموعة المواطنين، جاعلاً من الحقوق السياسية «وظيفة»، إن لم تكن امتيازاً، بدل أن تكون حقّاً شخصيّاً. ومن ثم توجد مرحلة أولى دعا خلالها الجمهوريّون وفق رغبتهم إلى السيادة الشعبيّة الحقيقيّة تحت الشكل البسيط والاستبقائي للانتخاب العامّ الذي لم يقرّ إلا سنة 1848. لكن ذكّرهم نجاح الانقلاب والاستفتاءات الشعبيّة النابليونية بأن الاقتراع العامّ يمكن أن يضلّ وأن يُستلب: كان عليهم إذاً البحث عن الظروف التي تستطيع أن توفّق بين الاقتراع العامّ والحكم الجمهوريّ الحقّ. سنرى حالاً أنّ المفارقة الظاهرة تكمن في ما يأتي: إنّ الأجهزة والإجراءات المتخيّلة من قبل الأنظمة التمثيليّة ـ والتي دفع بها الجمهوريّون الفرنسيّون عنهم إلى حدّ سنة 1875 ـ هي التي تمثّل **في الواقع** أقلّ الضمانات سوءاً للسيادة الشعبيّة.

twitter @ baghdad_library

إنّ الجمهوريّين الذين حرّروا سنة 1793 وسنة 1795 أولى الدساتير الجمهوريّة من تاريخنا، كانوا والحقّ يقال، واعين جيّداً بهذه المصاعب لأنّ الأمر كان يتعلّق إجمالاً، وفي الوقت نفسه، بتأكيد سيادة الأمة المختلطة منذ ذلك الوقت بالشعب، وبالتفاوض الحقّ في ممارستها، وبضمان حقوق عليا وسابقة حتى لولادة مجموع الشعب، ويتعلّق الأمر أخيراً، ورغم كلّ شيء، بتأمين العمل المتواصل لمجموع الأشغال من المستويات المختلفة التي تدلّ عليها كلمتا **الدولة** أو **الحكومة**، والتي كوّنت حياة البلاد نفسها. وبعبارات أخرى، كان لابدّ من جعل سيادة الشعب متوافقة من جهة مع الحقوق، ومن جهة أخرى مع الحكومة. ونحن على علم بالدعوى المستمرّة والمتصلّبة التي رفعها الليبراليّون عقب بنيامين كونستان ضد مذهب السيادة الشعبيّة، طيلة القرن التاسع عشر، إذ كانوا يدّعون، استناداً إلى قراءة لروسو قابلة لكثير من الطعن، أنّ هذا المذهب كان متنافراً حرفيّاً مع ضمانات الحقوق. إنّ ذكريات الإرهاب كانت بالتأكيد بالنسبة إلى الكثيرين في هذه الدعوى. وإنّ القراءة المتبصّرة لروسو وللنصوص الدستوريّة لسنة 1793 نفسها كان بإمكانها رغم ذلك أن تنبّههم، فالفيلسوف مثله مثل أولئك الذين يستلهمون منه على وعي شديد بمخاطر الإفراط في السيادة حتى من قبل الشعب. لقد أزاح روسو تلك المخاطر بتحديده الشكليّ للسيادة في المصادقة على القوانين فحسب (وليس في تحريرها)، وكذلك شريطة أن تكون هذه القوانين حقّاً قوانين، أي أن تكون عادلة وعامّة[38]. لقد اعتنى محرّرو النصوص الدستوريّة بجعلها مسبوقة ببيانات الحقوق التي تحدّثنا عنها سابقاً.

(38) Rousseau, *Du contrat social*, II, 4; II, 6.

لقد تصرّف جمهوريّو القرن التاسع عشر في العمق بالطريقة نفسها، وذلك مثلاً بتقديمهم سنة 1833 مشروع دستور جمهوريّ قويّ مستلهم من دستور سنة 1793. لقد أسرّ البابوفي شارل تيست أنّ «فكرتين جوهريّتين أثّرتا باستمرار في هذا العمل: **1**- أن نضمن بقوّة للشعب ممارسة سيادته، **2** - أن نضع أسس المؤسّسات التي يجب أن تؤمّن الحرّية الفرديّة، وتوطّد المساواة، وتلغي البؤس والجهل، وترسّخ أخيراً في كلّ مكان القيم والعادات الأخويّة والجمهوريّة وتجذّرها»[39]. لكنّ مكانة هذه الضمانات في مقام ثانٍ يجب ألا توقعنا في الوهم: إنّها هي ذاتها شرط ممارسة الشعب للسيادة. وفي الواقع ليس مصادفة إذاً، إن كان ذكر «المبادئ»[40] في الخطاب الجمهوريّ ـ مع التخصيص أنّها مبادئ ثورة 1789 أو مبادئ «الجمهوريّة» ـ يسبق الإشارة إلى السيادة الشعبيّة، وحتّى أنّه يلغيها أحياناً: فالواحدة في الواقع تتوقّف منطقيّاً على غيرها. عندما كتب الفيلسوف الكَنْتي الجديد بارني[41] في نهاية 1870، استجابة لطلب غامبيتا، كتابه الممتاز *Manuel républicain* عرّف

---

(39) Charles Teste, *Projet de constitution républicaine*..., p. 10.

(40) مفهوم أساسي وجوهريّ سبق الدفاع عنه في ظلّ الثورة (انظر بيّو فارين، روبسبيير) وتبريره باسم «العلم الاجتماعي» من قبل فرانسوا دوبون سنة 1834 (*Revue républicaine*, I, p. 3 sqq.). ومن قبل لودرو رولان في خطاب ديجون (Dijon) بتاريخ 21 شباط/ فبراير 1847 (*Discours politiques et écrits divers*, I, p. 348) وأيضاً من قبل لويس بلان سنة 1879 (*Discours politiques*, p. 373).

(41) انطلاقاً من هنا نستلهم طواعية من جول بارني، وهو فيلسوف مثالي وكَنْتي محدث، وكان من المترجين الأوائل لكَنْت في فرنسا، وهو صديق غامبيتا وفيري معاً لأنه كان ممثلاً نموذجاً لما كان يعدّ «توليفة جمهوريّة» غداة الإمبراطورية، أي قبل الفخّ الأبدي الملكي الذي لولا عبقرية غامبيتا لوقعت فيه، وقبل أن يطرح الاجتياح المكثّف للوضعية والداروينية عليها أسئلة علنيّة. عن بارني (1818 ـ 1878) مبرّز الفلسفة وأستاذ في جنيف ولوزانا - وفي المدينة الأولى مباشرة بعد «حكم» الراديكالي فارزي - متفقّد عام ومساعد غامبيتا ونائب عن السوم (la Somme) لنا بيبليوغرافيا أوغست ديد المذكورة آنفاً. عن فترة جنيف انظر: H. Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève (1814-1900)* (Genève, 1934), =

twitter @ baghdad_library

الجمهوريّة بأنّها «حكم الكلّ للكلّ»: «ليست الحكومة فوق الأمة أو خارجها، إنّها تمتزج بالأمة ذاتها». لا وجود إلا «لمواطنين يخضعون بالقدر ذاته لقانون مشترك اصطنعوه لأنفسهم من أجل مصلحة الجميع»، ثمّ يردف ممهّداً «تلك هي الجمهوريّة. ويحوصل شعار آبائنا الرائع؛ الحريّةُ والمساواةُ والأخوّةُ المبادئَ الجوهريّةَ»[42]. وبعد صفحات عرض فيها هذه المبادئ توجّه نحو التنظيم السياسي بصورة خاصّة: «الجمهوريّة هي الشعب الحاكم لنفسه بدل أن يترك حكم نفسه لسيّد أو لطائفة. ينجرّ عن ذلك أنّ كلّ المواطنين الذين يكوّنونه يجب أن يكون لهم صوت في تنظيم الشأن العمومي. إن لم ينتمِ حقّ الاقتراع إلى الجميع، وإنّما إلى طبقة معيّنة من المواطنين فقط، مهما كان اتّساعها، فلن يكون هنالك حكم شعب لذاته، بل حكم شريحة من الشعب للبقيّة. إن الانتخاب العامّ هو إذاً الشرط الجوهريّ لكلّ جمهوريّة جديرة بهذا الاسم»[43]. ليس حقّ الانتخاب بالنسبة إلى الجمهوريّين موضوع نقاش، فالسؤال لا يطرح لمعرفة إن كان حقّاً شخصيّاً أو وظيفة أو مجرّد إجراء لإظهار الإرادة العامّة أو نعتاً للمواطن، إن له في الواقع وجوداً جوهريّاً مع الجمهوريّة التي لها في هذه الحالة المعنى الذي كان لكلمة «ديمقراطيّة» بالنسبة إلى القدماء، وكذلك بالنسبة إلى روسو بما أنّها تعني ممارسة السلطة ذاتها، فهي لا تستطيع حرمان مواطن من ذلك مثلما لا تستطيع إقصاءه من المدينة.

= كانت له خصومة مع تييه حول نابليون، انظر له: *Napoléon et son historien M. Thiers* (Genève: [s. n.], 1865).

Histoire des idées morales et politiques au XVIII siècle, 2 vols. (Paris: [s. n.], 1865-1867), et *Morale dans la démocratie* (Paris: [s. n.], 1868).

وهو كتاب مهم بسبب انعكاس التجربة السويسريّة.

(42) J. Barni, *Manuel républicain* (Paris: [s. n.], 1872), p. 2.

(43) المصدر نفسه، ص 11.

مع ذلك تصطدم الجمهوريّة للتوّ، من جهة إدراكها سيادة شعبيّة، بعائقين كبيرين كان السياسيون يتناقشون حولهما منذ زمن بعيد. أوّلاً هل كانت ممارسة السيادة ممكنة في دول كبرى ـ بما أنّ كل فرد كان يعلم بأنّها مورست قديماً بنجاح أو أنّه بالإمكان أن توجد في جمهوريّات صغيرة مثل جنيف؟ وبعبارات أخرى ما هي الشروط والحدود التي يمكن ملاءمتها للواقع الفرنسي؟ وبالخصوص هل كانت هذه الممارسة متوافقة، وإلى أيّ حدّ مع الطابع **التمثيلي** الصريح الذي أسنده دستوريو سنة 1791 للنظام الجديد، والذي تبنّته بنوع ما من النفاق كلّ الدساتير المتعاقبة، ومن بينها دستور السنة الثامنة والميثاق؟ نعلم جيّداً أنّ كلمة تمثيليّة نفسها قد ندّد بها روسو بوصفها إحدى العلامات الأشدّ تمييزاً للفيودالية[44]. لكن لابدّ هنا أيضاً من الاحتراز من فخاخ العبارات. أخذ روسو الكلمة بالمعنى السياسي الذي نألفه، والذي استعمله مونتسكيو أيضاً للإشارة القطعيّة لمنظومة الحكم البريطاني[45]. وبعبارات قانونية، إنّ روسو على حقّ: يرى المُمثِّل (بكسر الثاء) أنّ إرادته تُستبدل كلّها بإرادة من يمثّله (مثلاً قاصر). لذلك عندما يسلّم كرهاً ولأسباب عمليّة بسيطة أنّه بالإمكان أحياناً الانقياد إلى **تفويض** قوّة السيادة (التشريعيّة) فإنّه يدقّق جيّداً بأنّ هؤلاء المفوّضين لا يستطيعون في عينه أن يكونوا ممثّلي الشعب، إنّهم ليسوا سوى وكلاء[46]. هذه التبعيّة الضيّقة والمباشرة للمفوّضين

---

(44) Rousseau, *Du contrat social*, III, 15:

«فكرة الممثّلين حديثة: جاءتنا من الحكم الفيودالي، من الحكم الظالم وغير المعقول الذي ينحطّ فيه النوع البشري، ويلحق العار بكلمة إنسان».

(45) المصدر نفسه.

(46) المصدر نفسه.

twitter @ baghdad_library

يقبلها روسو باسم وكلاء وهي متضاربة بداهة مع المذهب الذي شرع حينئذٍ في التجلّي في إنجلترا، والقاضي بأنّ النائب ـ كما سيقول بورك لموكّليه في نصّ شهير[47] ـ ليس سفيراً يمثّل هذا الإقليم، وإنّما هو «ممثّل» للأمة جمعاء وهذا ما يقصي بالخصوص كلّ وكالة شكليّة. لكنّ هذا بدقّة عكس ما كان يتم في ظلّ النظام القديم بالنسبة إلى ممثلي الطبقات الثلاث حيث كان ممثّل كلّ نظام يتلقّى من هؤلاء الأخيرين وكالات من هذا النوع. ضدّ هذه الممارسة التي من بين الدعاوي الموجّهة ضدّها أنّها تجزئ السيادة القوميّة، كان سياس، وأغلب أعضاء الهيئة التأسيسيّة قد ردّوا الفعل. بيد أنّ دستور سنة 1793 كان متناقضاً حول هذه النقطة رغم كلّ تأثّره بروسو. إن كان الدستور يعترف للشعب بالسلطة التشريعيّة المباشرة ـ في شكل القبول الضمني أو التصويت المباشر على القوانين ـ فإنّ كلّ نائب من الهيئة التشريعيّة يعدّ مع ذلك «منتمياً إلى الأمة جمعاء»[48]. وإن لم تكن الوكالة القطعيّة مبعدة شكلياً مثلما كانت سنة 1791، وسيكون شأنها كذلك في ما بعد في جميع الدساتير الفرنسيّة، فإنّ ذلك أيضاً ليس مؤكّداً. وسيتّبع جمهوريّو القرن التاسع عشر هذا المسلك لمدّة طويلة. لقد انتفض شارل تيست المذكور سابقاً أيضاً ضدّ مفهوم «التمثيليّة» هذا «التعويض المطلق الذي يضع بين يدي المعوِّض كلّ قوّة من

---

(47) E. Burke, *Works* (Londres: [s. n.], 1876), I, pp. 438-457.

وثمّة ترجمة ملائمة في: M. Ganzin, *La pensée politique d'Edmund Burke* (Paris: [s. n.], 1972), p. 67.

(48) دستور 1793، بالنسبة إلى السلطة التشريعية المباشرة انظر المواد 56 - 60 بالنسبة إلى انتماء النواب إلى الأمة جمعاء، انظر المادة 29 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, pp. 68 et 66; J. Godechot, pp. 87 et 85).

يعوّضه»[49]. يجب على الشعب أن يوافق على القوانين، على الأقلّ ضمنيّاً (كما هو الحال سنة 1793)، في «منتدياته». سيكون عوضاً عن ذلك لنوّاب الهيئة التشريعيّة ـ لأنّه لا يمكن الاستغناء عن محرّري مشاريع القوانين، وذلك بالنسبة إلى شارل تيست كما بالنسبة إلى أعضاء الهيأة التأسيسيّة لسنة 1793 أو إلى أيّ جمهوريّ ـ تفويض قابل للنقض، أي ستكون إقالتهم ممكنة، لكن الشروط الموضوعة لذلك تجعل الأمر صعباً جداً في الحقيقة[50].

وفي سنة 1851 كان لودرو رولان كذلك ـ قبل الانقلاب والاستفتاء ـ وهو في منفاه بلندن يدافع في كراسه *Le gouvernement direct du peuple* عن مشروع قريب جداً من دستور سنة 1793: مجلس نواب وحيد ينتخب سنوياً، ويعدّ القوانين التي يصوّت عليها الشعب، ورئيس للسلطة التنفيذية ينتخبه المجلس ويمكن أن يقيله، ومهمّته العمل على تطبيق القوانين والأوامر. غير أنّ بارني بقي يدعو إلى المبادئ نفسها حتى بعد عشرين سنة من ذلك التاريخ، وهو منسحب قليلاً من الممارسة مؤكّداً أنّ «السلطة التشريعية تعود إلى الشعب بأسره»، لكن «بما أنّه يستحيل على الشعب مهما كانت قلّة عدده أن يتداول مواطنوه مجتمعين على القوانين مثلما كان يتمّ داخل الساحات العامة في الجمهوريات القديمة، يصبح من الضروريّ أن يعيّنوا **ممثّلين** تكون مهمّتهم مناقشة القوانين التي تقتضيها مصلحة المجتمع وتثبيتها. هكذا فهم ينيبون السلطة التشريعية، ولا يفعلون ذلك إلا بشروط، أي يبقون دوماً أسياداً في قبول ما يفعله ممثّلوهم أو رفضه، فكلّ قانون يفترض نهائياً الانخراط العلني أو الضمني لمن يُلزمهم. وليست هذه القاعدة إلا شكلاً آخر للمبدأ الجوهري للنظرية

(49) Charles Teste, op. cit., p. 16.

(50) المصدر نفسه، ص 17.

twitter @ baghdad_library

الجمهورية»[51]. ولا يذهب بارني أبعد من ذلك، ولا يحسم بين فرضية اللجوء إلى **الاستفتاء** التي يعدّها صعبة وفرضية الموافقة الضمنية. لكن لو تصفّحنا بعد ذلك بسنتين *république radicale* وهي نشرية ألفريد ناكيه التي تعرض البرنامج الأكثر تطرّفاً لجمهوريي ذلك الوقت لتفطّنّا إلى أنّ مشكل التمثيل أو التفويض الخاص بالسلطة التشريعية قد وجد حلّه بالتغاضي، إذ لم يبقَ هنالك مشكل الاستفتاء أو التفويض الإلزامي[52]. ونعلم أنه يجب ترقّب التحرير لكي يُقحَم

---

(51) J. Barni, *Manuel républicain*, p. 34.

(52) A. Naquet, *La république radicale*, op. cit., p. 101.

في الواقع إن مسألة **الاستفتاء** وقد أفسدتها، بطبيعة الحال، ذكريات «الاستفتاء الشعبي» غالباً ما طرحت في مجلس النواب وفي الرسائل الهجائية أو في الكتب القانونية. وبالنسبة إلى الدستوريين الفرنسيين الحسّاسين للصمت المطبق لقوانين سنة 1875 وللإرادة المثبتة للأغلبيات الجمهورية فإن الاستفتاء يبقى مسألة أصيلة. إن موقف لانوسان في كتابه *République démocratique* (1897) هو مرّة أخرى أصيل وغير معقول. **الاستفتاء** «قد يكون أفضل وسيلة نمتلكها لنعلّم السياسة إلى الشعب» (ص 265). ويلاحظ (ص 269) أنّه وجدت بين سنة 1898 و1897 محاولات «استفتاء بلدي»، ولو وجدت حولها دراسة ستكون مهمّة. أمّا عن التفويض الإلزامي فقد رفضته جميع دساتيرنا، كما بيّن ذلك المؤرّخون وكتّاب السياسة (مثلاً R. Carré De Malberg, op. cit., II, p. 25) لكن هذا الرفض مبرّر بطرق عديدة، ويتنزّل لدى رجال القانون في سجال قديم جداً. وقد انطلق منذ سنة 1789 بين القيمة التي يعطيها المفوّض أو الممثّل إلى المنتخبين. الجمهوريون الذين سبق أن انقسموا حول المشكل في فترة الثورة وكذلك سنة 1829 (انظر شارل تيست) قبلوا الفكرة أحياناً في ظلّ الإمبراطورية. لكن دون قيود ذهنية وباسم «قناعة دفينة». نشر الوضعي فكتور بوبان (Victor Poupin) سنة 1883 كتيباً مهمّاً عنوانه *Mandat impératif* حيث يذكّر بالنظريات الحاضرة. لقد كان فكتور هوغو يقبل في كانون الثاني/ يناير سنة 1872 من ناخبيه مفهوم «التفويض العقديّ» المختلف قليلاً: جزاء الإخلال بـ «العقد» بين النائب وناخبيه يجب أن تكون الاستقالة التلقائيّة المطلوبة عند الاقتضاء من طرف «هيئة محلّفين شرفية»، انظر البيبليوغرافيا ووضع المسألة. انتخاب مكسور سنة 1888. لدى: L. Duguit, op. cit., II, pp. 644-648, 654-656.

ولم يقبل غامبيتا نفسه سنة 1869 البرنامج الشهير «programme de Belleville» إلا بالقول إنّه يعتبر نفسه «مفوّضاً» و«مؤتمناً» على **عقد** بينه وبين ناخبيه. لكن دون احترازات: =

الاستفتاء مجدّداً في قانوننا العام، وذلك في المادّة الدستورية فقط. وفي المقابل يوجد الاستفتاء في دستور سنة 1958، لكن هناك أيضاً بتحفّظ الحكومة، وليس بالنسبة إلى كلّ القوانين. ولنلاحظ أخيراً ـ وسنعود إلى ذلك ـ أنّ في فكر جمهوريي القرن التاسع عشر كما هو شأن دستوريي سنة 1793 تتضمّن هذه العودة إلى السيادة الشعبية في المسألة التشريعية تمييزاً على قدر كافٍ من الدقّة بين مجال القانون ومجال مجرّد الأوامر. ووحدها النصوص العامّة ذات المصلحة المشتركة فعلاً وذات الأولويّة في الأهمّية كانت تعتبر أنّ من واجبها الخضوع إلى الشعب. ومن ثم نرى أن الجدل النشيط المنبعث في نهاية القرن الثامن عشر من قبل مصالحة مستحيلة في الظاهر بين السيادة الشعبية والحكومة التمثيلية قد انتهى إلى الهدوء قبل أن يضمحلّ تماماً تقريباً في فرنسا الحديثة. ونرى في أثناء ذلك نوعاً من التغيّر في الدلالة بسبب القيصريّة واللجوء إلى الاستفتاء من قبل الإمبراطورية الثانية.

وليس من باب الصدفة أن يعيد الدستور المتسلّط والمستلهم من البونابرتية سنة 1958 بعث استفتاء «لا يستطيع أن يقود إلا إلى الدكتاتورية»، كما كان ناكيه يقول سنة 1873، «عندما كانت الأمة تُساءَل من قبل رجل يطرح السؤال وفق هواه ويتمتّع بجميع موارد الإدارة»[53].

ويتعلّق المشكل الثاني الذي يصطدم به مذهب السيادة الشعبية، كما نعلم، بالتعبير عن الإرادة العامة، أي مُشكل الأغلبية والأقلية.

= انظر الرسالة التي ذكرها: A. Lavertujon, *Gambetta inconnu, cinq mois de la vie intime de Gambetta* (Bordeaux: [s. n.], 1905), p. 34

وأخذها ثانية: I. Tchernoff, II, p. 386.

(53) Naquet, op. cit., p. 101.

twitter @ baghdad_library

ولطالما تناول روسو هذه المسألة في **العقد** خاصة. ورغم كلّ العناية التي أولاها هذا الفيلسوف ليبيّن أنّ الإرادة العامة بالنسبة إليه ليست دائماً وحتماً مماهية لإرادة الجميع ولرأي الأغلبية[54]، فإنّنا لم نكفّ خلال القرن التاسع عشر عن مقاضاته حول هذه النقطة مقاضاة غير عادلة. إنّ التعريف الذي قدّمه بدا كتبرير مسبق لكلّ قرار بالأغلبية ولجميع التجاوزات الثورية. إنّ شارحي روسو المحدثين قد أنصفوه في هذه النقطة، فالخضوع للإرادة العامة التي تعبّر عنها الأغلبية هو دوماً، بالنسبة إليه، مشروط. إن الموافقة بالتأكيد واجب أخلاقي. لكن في استطاعة كلّ فرد أن يتملّص في كلّ حين من العقد وخاصّة بالهجرة مثلاً، وليست الإرادة العامة في نظره إلزامية ـ يجب التذكير دوماً بذلك ـ إلا إذا كانت في الوقت ذاته عامة وعادلة. والمقصود بـ «عادلة» مطابقة لغايات الميثاق الاجتماعي التي هي المحافظة على الحرية المدنية، وحتّى خلقها، فكلّ قانون يقمع ليس بقانون. ولنلاحظ أيضاً عرضاً أنّ الكونفسيوناليين الذين صوّتوا سنة 1793 وسنة 1794على قوانين أو أصدروا أوامر قمعية بوضوح، لم يفعلوا ذلك إلا وهم يدقّقون بأن الأمر يتعلّق تماماً بأفعال **ثورية** خارج الميثاق الدستوري.

ومهما يكن من أمر، فإنّ جمهوريي القرن التاسع عشر اعتنوا دائماً بشكل فائق، وهم يقولون عن أنفسهم روسويين ويؤكّدون على قاعدة الأغلبية (سواء في الشعب بأكمله أو في المجلس المتحدر منه)، ببيان أنّهم كانوا يعترفون وفق العبارات التي يتضمّنها دستور سنة 1848 «بحقوق أسبق وأسمى من الحق الوضعيّ». هل يعني ذلك أنّ جرد هذه الحقوق يكون إحصائياً لا غير، وسكونيّاً ومثبّتاً، أي جامداً بشكل نهائيّ؟

لابدّ من كلمة نُثني بها على الجمهوريين الذين بحثوا عن

(54) انظر بالخصوص: *Du contrat social*, IV, 2.

المعيار الصحيح والمنطقي المُؤَمّن بذاته، إن جاز القول، للضمانات الضروريّة وعثروا عليه. والتعبير الأوضح عنه، والأكثر توفيقاً، نجده لدى جول سيمون منذ سنة 1868 في مقدّمة كتابه ***La politique radicale***: «اعتقاد من دون فهم ليس إلا استسلاماً، إنه ليس اعتقاداً، وليس استخداماً للعقل، بل هو تخلٍّ عنه .لا أؤمن إلا بعقلي، ولا أخضع إلا للدليل. النبيّ والتقليد والأغلبية لابدّ من مثولهم أمام عقلي بوصفه الحاكم الأعلى. يذكرون لي العدد ويعرضون عليّ الركوع أمام الاقتراع العام؟ إنّها المغالطة نفسها في مستوى آخر: إنه انسحاقي تحت الأغلبية التي بجانبي بدلاً من الانسحاق تحت الأغلبية التي خلفي»[55] هذه الفكرة أخذها ثانية لويس بلان ولخّصها بطريقة ممتازة، وإنه لبليغ التقاء الجمهوري الليبرالي مع الراديكالي الاشتراكي سنة 1879:

«أعلم جيّداً أنّ سيادة الشعب في الواقع لا تتطابق مع الإجماع في أصوات الانتخاب، أعلم أنّ الأغلبية، في بعض المناسبات، معرّضة إلى مصيبة العمى والاستبداد. كذلك ألم أكن دوماً من الذين يرون، ليس وحسب، أنه كان بالإمكان إقحام التمثيلية النسبية للأقليات في نظام الاقتراع العام، بل كذلك وجوب الإعلان عن علوّها على حقوق الأغلبيات علوّ حرية الضمير وحرية الصحافة وحق التجمّع والجمعيات. وعموماً، كلّ الضمانات التي تسمح للأقلية بأن تصبح أغلبية، وعدم قابليتها إطلاقاً للانتهاك شريطة أن تكون على حقّ وأن تبرهن على ذلك»[56].

الكلمات الأخيرة أساسيّة لأنّها تضمن الانتقال النقديّ للسؤال

---

(55) Jules Simon, *La politique radicale*, pp. 2 sq.

(56) Louis Blanc, «Le socialisme,» Conférence au lac Saint-Fargeau (Belleville) du 26 octobre 1879, dans: *Discours politiques*, p. 385.

twitter @ baghdad_library

من المستوى القانوني إلى المستوى الذّهني والأخلاقي وتردّ الأساسي من السياسة إلى مشكل الاستدلال الصحيح. سنرى كيف سمح هذا الانعطاف للجمهورية الثالثة، إن لم يكن لخلفها، بأن تحلّ على طريقتها المشكل الدستوريّ.

«الفصل بين السلطات» المشكل المغلوط

يتميّز الجمهوريون بوضوح في هذه النقطة أيضاً عن الليبراليين، ومرجعهم في ذلك مصادر تاريخهم نفسها، في نقاشات المجلس التأسيسي سنة 1789 أو في دساتير سنة 1793. لقد كانوا يجدّدون نوعاً ما ضدّ الليبراليين نقد روسو الشهير الموجّه، دون ذكر الاسم، إلى مونتسكيو وقد شبّهه بـ «مشعوذي اليابان» الذين لا يحطّمون الأجساد ولا يقسّمونها إلا ليعيدوا إنشاءها أمام السذّج الفضوليين[57]. إنّ الفصل «التقليدي» لسلطات الدولة بين سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية يتعارض مع التعريف الذي صاغه للسيادة، لأنّ هذه الأخيرة لا تخصّ إلا الجسم المدنيّ - ولا تخصّ القضاة الذين ليسوا سوى مؤتمنين - بما أنه بدقّة قابل للتراكب على الإرادة العامّة، أي على القانون، ولا يُمارس مباشرة إلا في ما يمكن أن يكون عند الاقتضاء «سلطة تشريعية» إن وجد غيرها. وفي الحقيقة لا تهمّ الأصول الواقعية لهذا التصوّر الشهير المتعلق بالتمييز بين السلطات والتقسيم والفصل بينها. هذا التصوّر الذي خطّط له أقدم منظّري الحقّ الطبيعيّ[58] في شكل

(57) Rousseau, *Du contrat social*, II, 2.

(58) انظر: M. Troper, *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1980) (1973),

وخاصة ص 114. وكذلك الكتاب الأكثر عمومية، لكن المفيد جداً للسياق الأنجلوسكسوني، M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford: [n. pb.], 1967) =

غير حصري لميادين الأهلية أو موادّ الدولة ـ جميع «الحقوق» التي يمكن أن تمارسها سلطة عمومية ـ يتدقّق ويصبح أكثر تنسيقاً حين يرتبط بفهم فكرة الدولة في استقلال عن محتوى صلاحياتها ووفق معايير وجودها، أو إن شئنا، وفق أهدافها ووسائلها. ومنذ اللّحظة التي يجري فيها تعريف السيادة أو الدولة بواسطة الإرادة والفعل يُصبح بالإمكان التمييز بين عدّة «سلطات». أوّلاً سلطة الإرادة، أي سلطة التعبير عنها، وبوجه الخصوص في شكل قواعد مُثبّتة بصرامة[59]. وستكون هذه هي السلطة التشريعية. ثمّ سلطة الفعل، أي، طبقاً لهذه الإرادة، سلطة «تنفيذ» القواعد المملاة. وبالفعل فإنه مهما تكن الاختلافات في المفردات المستعملة من قبل الكتّاب الأساسيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر ـ وبالخصوص لوك ومونتسكيو ـ فإنه يمكن ردّ أشهر تمييزاتهم دائماً إلى التفرّع الثنائي بين الإرادة والفعل، أي بين القاعدة وتنفيذ القواعد. لقد جرى منذ زمن طويل مثلاً بيان أن الفقرة المذكورة دوماً لمونتسكيو من الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر من **روح القوانين** (*L'esprit des lois*) والمتعلقة بمبادئ الدستور الإنجليزي، تحت مظهر ثلاثي العدد، هي في الواقع ثنائية[60]. ويجب قراءة جملته المشهورة «يوجد في كلّ دولة ثلاثة أنواع

= (مع تحفّظات عمّا يقال عن الأصول القديمة وخصوصاً ص 22 وما يليها، والإحالة على الكتاب القابل للنقاش K. Von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity* (New York: [n. pb.], 1954).

(59) لا يقدر من لهم بعض التجربة في القانون الروماني إلا على الاندهاش من الطابع المبتذل والكلاسيكي لهذا الإثبات. إنّ لفظ *lex publica* الروماني يترجم وهذا أمر معروف جداً «إرادة» الشعب و«نظامه». إنها تعبّر عن نفسها في صيغة الأمر وبخلق جُنح وطرق قانونية لردعها تفترض «فاعلاً» ـ وهو القاضي ـ يثبت القواعد التي ستؤمّن الجزاء والتي «ستنفّذ» إن شئنا.

(60) انظر بالخصوص: Ch. Eisenmann, «L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs,» *Mélanges R. Carré de Malberg* (Paris: [s. n.], 1933), p. 190.

twitter @ baghdad_library

من السلطات: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية للأمور المتعلقة بحقّ الأمم، والسلطة التنفيذية للأمور المتوقّفة على الحقّ المدنيّ «كما لو أنّها كتبت هكذا: **السلطة التنفيذية للقانون بما أنها كانت تبتّ في الأمور المتعلقة بحقّ الأمم أو المتعلقة بالحق المدنيّ**. هذه الصياغة، التي كانت بسيطة، عندما تفهم على هذا المنوال، والتي نجد تعبيرها بالقوة على الأقلّ لدى القدماء، تميّز جوهرياً بين وظيفتين في الدولة. غير أنهما ليستا منفصلتين ولا مستقلّتين ولا مكتفيتين بذاتيهما، ووظيفة إملاء القاعدة هي بالطبع أرقى وأسبق من الأخرى. وفي هذه الظروف، لا يوجد لما نسمّيه قاعدة «الفصل بين السلطات» سعة الفهم الكونية التي أسندها إليها البعض، ومن بينهم جزء من الدستوريين الفرنسيين وليبراليي القرن التاسع عشر. إنها تصدر من مُسلّمة ثانية: في الحالة الخاصة للدولة «يكون مبدؤها وموضوعها الحرية السياسية» ـ ويعلم مونتسكيو جيّداً أن هذه حالة خاصة جداً، بل هي حالة نادرة جداً لا يجد لها مثالاً إلا في الدستور البريطاني ـ وسيتأكّد هذا المبدأ حين احترام القاعدة الآتية: «تُمنع كلّ سلطة من الجمع في الممارسة بين وظيفتين دوليتين أو أكثر». لقد توصلنا هنا إلى هذه النتيجة المهمة الأولى: لا «يجري» الفصل بين السلطات بفضل «طبيعة الأشياء» وحدها، ولا يجب الفصل إلا عند إرادة ضمان الحرية السياسية. لكن حتى في هذا المنظور، ما من شكّ في أن «السلطة» الأساسية هي بالفعل تلك التي تصوغ القواعد.

من المحتمل جداً أنّ تأسيسيي سنة 1791، إضافة إلى مؤلفي الدساتير المتتالية أيضاً، الذين أشاروا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في نصوصهم ذاتها إلى مبدأ الفصل بين السلطات ـ إن عبارته الأخيرة القطعيّة نجدها في المادة 19 من دستور سنة 1848: «الفصل بين السلطات هو الشرط الأوّل للحكومات الحرّة» ـ قد قرأوا مونتسكيو مثلنا. كذلك ألم يقحموا في نصوصهم، بدافع النسقية أو

الإحالة الأكاديمية، وغاصوا عميقاً في السنن اللفظية الفرنسية الثلاثية الشهيرة للسلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية، وأنهم أعلنوا دائماً فصلاً مطلقاً بين الأولتين والثالثة ـ إنّ حالة العلاقات بين التشريعي والتنفيذي أشدّ تعقيداً ونقاشاً. هنا أيضاً السبب تطبيقي وتاريخيّ وسياسيّ إن شئنا. لقد كان لهم في الواقع شأن بمؤسسات فعلية، الملكية المطلقة والبرلمانات التي كانوا يحتاطون من بقاياها أو إمكان عودتها. ومن ثم تساوى الهلع من «سلطة القضاة» ومن «النقض التوقيفي» من أجل مراقبة المحاكم للقوانين أو من أجل التنفيذي لفعل بواسطة مراسيم، ليس لأن الليبراليين ادّعوا أنه ليس على التنفيذي أن يكون له أيّ قسط في صوغ القوانين، إذ هم يعترفون للملك ـ ولوزرائه كما سنرى ـ بالحقّ في معاضدة الوظيفة التشريعيّة. غير أن الأمر كان يتعلّق في الواقع بمنع أن يتوصّل التنظيم الإداري إلى إعاقة القانون أو إلغائه. تلك هي الاعتبارات العملية التي ألهمت كتبة مختلف الدساتير المعلنة عن الفصل بين السلطات. وعندما تُظهر التجربة البونابرتية من جديد مخاطر تجميع السلطات في يد واحدة ـ تبيّن لمجلس الشيوخ في 3 نيسان/ أبريل سنة 1814 أن من بين جرائم نابليون «الخلط بين جميع السلطات وتحطيم استقلال الهياكل القضائيّة»[61] ـ سنرى دوام ظهور ضرورة إعادة التأكيد على الصياغة القديمة.

لابدّ من التذكير بأن هذا لم يكن رأي الجمهوريين أنفسهم. وإنّ عبارة «الفصل بين السلطات» كما تمّت الإشارة إلى ذلك بكثافة، هي في ذاتها ملتبسة. ولو أخذنا «السلطة» بمعنى التعبير عن السيادة،

---

(61) انظر: L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, p. 163 (Décret du Sénat conservateur du 3 avril 1814).

twitter @ baghdad_library

فستتعارض تماماً مع ما تبقى من أشدّ الأسس صلابة في المذهب الجمهوري وهو سيادة الشعب. ولا يمكن أن تتوافق مع هذه الأخيرة إلا لو فهمت «السلطة» بمعنى «الوظيفة الدولية». إذاً يمكن أن نتكلّم عن الفصل بين السلطات أو التوزيع في ما يتعلق بأصحاب هذه الوظائف، لكننا لا نستطيع أن نفهم الفصل بمعنى التوازن والاستقلالية لأنّ هذه الوظائف ليست متساوية وهي خاضعة إلى إرادة صاحب السيادة الذي هو الشعب بالنسبة إلى الجمهوريين. ويكفي مثلاً فتح المعجم السياسي لبانيار (Pagnère) وغارنييه باجاس (Garnier-Pagès) في نص سنة 1843 حتى نقرأ بتوقيع دوكليرك (Th. Duclerc) ـ الذي سيكون وزيراً سنة 1848 ومبعداً سنة 1851 وعضو مجلس الشيوخ للجمهورية الثالثة ـ عن كلمة «سلطة» تحت عنوانَيْ «توازن» أو «فصل»: «لا تُوجد، انظر هرميّة»[62]. وقد بادر لودرو رولان وهو يُقدّمُ سنة 1851 مشروعه إلى «حكومة مباشرة» للشعب بتسليم [هذا الشعب] فوراً السلطة التشريعية (كانت القوانين تناقش وتعدّ من قبل مجلس من **المفوّضين**) ويصطحب هذا الأخير رئيس سلطة تنفيذية مكلّف بالسهر على تطبيق القوانين والأوامر واختيار الممثلين الوزاريين، «رئيس تنتخبه أغلبية المجلس، ويمكن أن تقيله». ولقد كان المشروع في جوهره استعادة للتعديل المشهور لغريفي. أمّا العرض الجمهوري الأكثر تساوقاً حول هذه النقطة أيضاً فقد قدّمه، في نهاية الإمبراطورية الثانية، بارني الغامبيتاني الذي يرى أنّ «الدولة هي مجموع السلطات العمومية المكلّفة بترتيب الشؤون

---

(62) L. Pagnère et Garnier-Pagès, *Dictionnaire politique et encyclopédique du langage et de la science politique* (Paris: [s. n.], 1843),

(وقد أعيد طبع هذا المعجم من دون تغيير سنة 1868). لنلاحظ أن رينيو (E. Regnault) وفيليكس بيا (Félix Pyat) من المساهمين أيضاً في هذا المعجم.

التي تهمّ كامل البلد وإدارتها»[63] ـ وهو التعريف الذي قدّمه للجمهورية حيث يقول أيضاً: «تنبع السلطات المكوّنة للدولة في النظام الجمهوريّ من الشعب نفسه، وهي ليست سوى إنابة وقتية ومحدودة وقابلة للإقالة أحياناً وخاضعة دوماً لرقابة المواطنين. للدولة ثلاثة اختصاصات كبرى تنتج منها ثلاث سلطات تتكوّن منها أساساً»، «الأولى هي سلطة صنع **القوانين** التي تهدف إلى أن تحلّ في المجتمع القاعدة محلّ التعسّف وسيطرة القانون محلّ القوّة وذلك بالبتّ، باسم الشعب كلّه، في شؤون المصلحة العمومية، سواء كانت هذه الشؤون عامة ومستمرّة أو تعلّقت بحالة استثنائية عابرة، وتسمّى عندئذٍ **أوامر**. ومن ثم سلطة أولى هي **السلطة التشريعية** ومهمتها ترتيب الشروط القضائية للمجتمع المدني أو السياسي.

«لكن لا يكفي سنّ القوانين إذ لابدّ من تنفيذها، أي تطبيقها في الواقع على الأمور التي تتعلق بها. ومن ثم سلطة ثانية يكون عمل الأولى من دونها كلاماً أجوف، وهي **السلطة التنفيذية**.

«وأخيراً بما أن النزاعات لا تختفي بين الخواص، حتى في ظلّ نظام القوانين نفسه، وغالباً حول موضوع التأويل، وبما أنّه من جهة أخرى لا يمكن أن يترك خرق القوانين من دون عقاب، فلابدّ من سلطة ثالثة، هي **السلطة القضائية** التي تمارس مهمّة الحكم وفق القوانين إمّا في **النزاعات** أو الخروقات التي تسمّى **جرائم** أو **جنحاً** حسب خطورتها.

«السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، تلك إذاً السلطات الثلاث المكوّنة للدولة. إنها جميعاً جوهرية إذ إنه من دون هذه أو تلك سينتفي المجتمع المدني أو سيتوقّف مساره»[64].

---

(63) J. Barni, *Manuel républicain*, p. 27.

(64) المصدر نفسه، ص 28.

twitter @ baghdad_library

هكذا، لو أخذنا بعين الاعتبار الإرث الفعلي للمؤسسات الفرنسية، فإن جمهوريي سنة 1871 سلّموا بتعريف الوظائف الثلاث للدولة التي يمكن دوماً، وفضلاً عن ذلك، ردّها إلى التمييز النظري والثنائيّ بين الإرادة والفعل، وبين المعيار وتطبيقه. وبما أن التسليم بوجودها قد حصل، يبقى أن نتناول **تنظيمها** بالحديث، أي التنظيم الذي يتوافق مع النظام الجمهوريّ. لقد ذكّر بارني الذي يعرف جيّداً كلاسيكيي القرن الثامن عشر أوّلاً بمخاطر تركيز هذه الوظائف في الجهاز أو الفرد أو المجلس نفسه: «دكتاتورية مجلس أو رجل، إن الاستبداد دائماً نقيض الحرية». يجب إذاً «أن توقف السلطةُ السلطةَ»، ذلك ما قاله مستحضراً مونتسكيو.

لنذكر عرضاً أن عبارة «ميزان السلطات» لا أهمية لها إلا في إطار المَلكية. وفي المقابل يحافظ «**الفصل بين السلطات** على سبب وجوده في الجمهورية. كذلك ألَمْ يسلّم جان جاك روسو بها أقلّ ممّا فعل مونتسكيو». إن الفصل المطلق للسلطة القضائية: يتلاءم أوّلاً مع «مُمارستها، وهي مستقلّة تماماً في عملها الخاضع فقط للقوانين التي لها مهمّة تأويلها»، غير أن «الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ليس ضرورياً ضرورة قاهرة كما لا يمكن أن يكون مطلقاً». وبالفعل يُقرّ بأنه إذا «كان على السلطة التنفيذية أن تأخذ دائماً بعين الاعتبار أفعالها في المجلس التشريعي، ففي المقابل يتفق ذلك مع وجود دور لها في تحسين القوانين الموكل إليها تنفيذها. لكن يجب ألا يؤدّي هذا التنفيذ المتبادل إلى حدّ الخلط»[65]. يجب أن تتمتّع السلطة التنفيذية بحرية العمل، وأن

(65) المصدر نفسه، ص 30.

تمتلك نوعاً من الاستقلالية، وذلك لمصلحة حسن سير الشؤون العامّة. ولهذا السبب لا يستحسن أن يحكم مجلس النواب بنفسه - وهنا بالتأكيد يكمن رفض التجربة التوافقية. والسلطة التنفيذية هي الحكومة بتقييد معنى الكلمة. غير أنها في الحقيقة لا تحكم في دولة جمهورية إلا طبقاً للقوانين والأوامر الراجعة إلى السلطة التشريعية، إذاً لابدّ من الاعتراف بأن حكم المجتمع إجمالاً، بالمعنى الواسع للكلمة، يعود إلى السلطتين مجتمعتين[66]. وفي المقابل لو حافظنا على الاستعمال المخصص لكلمة حكومة «ينتج مما كنّا في صدد التذكير به أنّه على السلطة التنفيذية أو الحكومة أن تكون تابعة للسلطة التشريعية أو إلى مجلس الممثلين المكلّفين بصوغ القوانين

(66) سبق أن أشرنا في ما يتعلق بالوضعيين، وخاصة فيري، إلى تعددية استعمالات كلمة حكومة. ليس للكلمة معناها الأكثر تقيّداً لديوان ووزارة إلا في نصوص دستورية أو قضائيّة، أو كذلك في سياق صحفيّ وبرلمانيّ. ولم يتوقّف المعنى على الاستعمال الدستوري إلا بطريقة غير مباشرة في قوانين سنة 1875 (قانون 25 شباط/ فبراير، المادة 6، وقانون 16 تموز/ يوليو، المادة 7)، بحيث أصبح يشير وفقها إلى مجموع الوزارات. والمعنى غير محدّد صراحة في دستور 27 تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1946 - بل على النقيض من ذلك يبحث العنوان السادس في «مجلس الوزراء» ويتحدّث عن «ديوان»، غير أن قانون 5 نيسان/ أبريل سنة 1947 يحمل معنى النظام الداخلي لأشغال الحكومة. وفي المقابل يقحم دستور سنة 1958، في الوقت نفسه، تمييزاً دقيقاً بين رئاسة الجمهورية والحكومة، ويخصّص لهذه الأخيرة مكانة محدّدة، لكنها من دون ريب في تبعيّة (المادة الثالثة). بيد أن الكلمة حافظت بصفة خاصة، وباستمرار بين سنة 1875 وسنة 1958 على اتساع قيمتها. حين أعلن دستور 27 تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1946 (العنوان الأول، المادة الثانية) أن مبدأ الجمهورية هو «حكم الشعب من أجل الشعب وبواسطة الشعب»، فإن للكلمة معنى رخواً جداً لأسلوب ونظام حكم. وفي التعبير التام والوضعي والقانوني لفيري، فإنّ كل المعاني ممثّلة بدءاً بالمعنى الحصري لديوان وانتهاء بالمعادلة العظيمة والشهيرة «يجب على الجمهورية أن تكون حكومة» أو «حكم البلد بواسطة البلد» (P. Robiquet, II, p. 419). غير أن الكنيسة هي أيضاً حكومة (III، ص 404)، تماماً مثل «الحكومة البرلمانية» (II, p. 376). حول هذه النقطة لابدّ من دراسة خاصة لفكر فيري.

twitter @ baghdad_library

التي يريد الشعب أن يُحكم بها». يجب على هذه السلطة أن تكون تابعة، لكن من المفيد أن يكون لها وجود متميّز، ومن المفيد «أن تساهم نوعاً ما في القوانين التي من مهمّتها أن تنفّذها»[67] أيضاً تبعاً للمسؤولية المنوطة بها. لكن إلى من يُعهد بهذه السلطة التنفيذية؟ إمّا إلى رجل ـ رئيس ـ أو إلى مجلس دولة، تلك هي إجابة بارني، وهو يقدّم المثالين الجمهوريين لأميركا وسويسرا. إضافة إلى ذلك، لابدّ أن نتساءل عن كيفية التعيين في كلّ حالة خاصة: انتخاب الرئيس بواسطة الاقتراع العام أمر مرفوض رفضاً تامّاً في فرنسا ـ وربما خارجها ـ مع الجمهورية، مثلما بيَّنت ذلك السابقةُ السيئة للثاني من كانون الأول/ ديسمبر. إنّ مجلس دولة أو ديركتوار تنفيذيّ منتخبٌ بالطريقة نفسها ـ وكان هذا مشروع كوندورسيه من بين آخرين ـ سيفضي أيضاً إلى اضطراب الجمهورية وتقسيمها. ويعترف بارني مع ذلك بتفضيله لمجلس تنفيذي يعيّنه مجلس ممثّلي الشعب من دون إخفاء أن المثال السويسري يتّجه ضدّ كلّ التقاليد الفرنسية. والمهمّ بالنسبة إلى الفترة نفسها هو المجلس التشريعي، والهدف هو أن تؤمّن له «فسحة مضمونة من الوقت»[68]. بالتأكيد ثمّة بعض اللبس في المشروع الذي رسم بارني خطوطه العريضة لأنّه يتوقّع أيضاً، إثر ذلك، مسؤولية السلطة التنفيذية أمام الهيئة التشريعية. لأنّ مفهوم المسؤولية بالنسبة إليه أساسي، وهو من جوهر الجمهوريّة: «في حين كانت السريّةُ في كلّ مكان والمسؤولية منعدمة في النظام القديم الذي كوّنته المَلكية وجدّدته القيصريّة النابليونية، فمن الواجب أن لا توجد الأولى في أيّ مكان، وأن توجد الثانية في كلّ مكان في ظلّ الجمهورية». لكن يبدو جيّداً أنّ مسؤولية وزارة منتخبة لفترة ثابتة

---

(67) J. Barni, *Manuel républicain*, pp. 43 sq.

(68) المصدر نفسه، ص 54.

تكون محدودة بحالات قصوى «مجلس ممثّلي الشعب ليس له فقط حقّ مساءلتهم عن جميع أفعالهم، وإنما يجب أن يكون لهم أيضاً حقّ إدانتهم حين يدوسون على القانون الذي تتمثّل مهمّتهم في تنفيذه»[69].

هكذا كان المذهب، ونص بارني هو حتماً ممثّل لتقليد بأكمله. لنشدّد على بعض نقاط ذات خصائص لابدّ من رؤية مآلها. يقوم المذهب على أساس لا يمكن أن يتقادم، وهو سيادة الشعب المرتبط بالحرية، ومنه يتفرّع تعريف الدولة والحكومة. ويؤكّد بوضوح على سموّ السلطة التشريعية على مستوى الحقّ والواقع وهذه السلطة الموكولة لأسباب عمليّة إلى مجلس نواب، غير أنه لا يسلك إلا من منطلق الشعب صاحب السيادة. وتستدعي هذه السلطة هرمية لا فصلاً أو «توازناً» للسلطات، ومن ثم تبعية السلطة التنفيذية الواقعية للسلطة التشريعية. إنّ فصل السلطة القضائيّة هو، إن أردنا القول، ذو اتجاه واحد: لابدّ أن يضمن استقلالها عن السلطة التنفيذية، لكن لا يعترف لها بأيّ حقّ في التأثير في السلطة التشريعيّة. ويجب على هذا الفصل، انطلاقاً من الدروس التي علّمها له التاريخ، أن يحذر فوق كلّ شيء، من انتخاب قائد التنفيذي بواسطة الاقتراع العام. ودهشتنا لذلك عظيمة لأنّ هذا البرنامج القديم، الواضح جداً والمتناسق جداً، الذي أنضجته تجارب مؤلمة طيلة ثلاثة أرباع قرن، ليس له من الوهلة الأولى أيّ قاسم مشترك مع القواعد الدستورية التي سيعتمدها الجمهوريون أنفسهم سنة 1875، وسيحافظون عليها لمدّة سبعين سنة، وسيأخذون بها مجدّداً بأشكالٍ بالكاد محوّرة سنة 1946 أو ـ دائماً تحت تسمية جمهورية ـ سنة 1958. وقد أشرنا كثيراً إلى هذه

(69) المصدر نفسه، ص 62.

twitter @ baghdad_library

المفارقة التي لا فائدة من الإلحاح عليها. وقلّما جرى تفسيرها رغم أن ذلك ما يجب محاولة القيام به.

التأويل الجمهوريّ لدستور سنة 1875

الظروف والوقائع هي في مقام أوّل.

إنّ القوانين الدستورية لسنة 1875، المصادق عليها من قبل أغلبية الجمهوريين، لكن المقترحة في الواقع من قبل أغلبية الملكيين، لم تُنشئ في نظر الجميع إلا مَلَكية من دون وراثة وفق عبارة لويس بلان، أو جمهورية ليس لها من الجمهورية غير الاسم. رئيس دولة انتخبه من دون شكّ المجلسان لمدّة سبع سنوات، ويتمتّع بسلطات أهمّ من تلك التي كانت للملوك الدستوريين، من حقّ حلّ مجلس النواب وحقّ تأجيله وحقّ إقالة الوزراء. مجلسان ـ هذا ما كان مضاداً للتقليد الجمهوري ـ وبإيجاز نظام أورلياني صراحة كما يتبيّن، إضافة إلى ذلك، من شخصية الآباء المزعومين والون ولابولاي وبريفو بارادول إثر وفاته[70]. ويفسّر ذلك بالتأكيد دهشة كواين (Quine) ولويس بلان وماديه دو مونجو ورفضهم. ويفسّر أيضاً أنّه ولأمد طويل جداً ـ إلى حدود سنة 1894 على الأقلّ ـ قُدّمَت مقترحات مراجعة مطابقة للتقليد الجمهوري مثل مقترح غوبليه الذي كان ينحو إلى إعادة إنشاء سلطة تنفيذية «تابعة» إلى مجلس

---

(70) انظر: *Les sources intellectuelles de la constitution de 1875*, no. spécial de la *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle* (1955); P. Lavigne, «Les lois constitutionnelles de 1875...,» *Europe* (1975), pp. 116-123,

إنّ لابولاي في حاجة إلى دراسات أعمق من تلك التي قام بها دو زوتو (J. De Soto) في: *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle* (1955), pp. 114-150, et P. Legendre, *Revue du droit public* (1971), pp. 83-122.

النواب[71]. ألا يجب الاعتقاد بأنّ الجمهوريين الذين صوّتوا لهذا المجلس ودافعوا عنه أمام أصدقائهم، أي غامبيتا بالأساس، قاموا برهانٍ خطير يتعلّق بالمستقبل، سوق من المغفّلين أو التخلّي ببساطة عن برنامجهم ومذهبهم؟ إنّ المسألة أكثر تعقيداً، ولن تكون لها إلا فائدة استذكاريّة إن بقيت نتائجها، خاصة حول مفردات اللغة والتقليد السياسي الفرنسي، حسّاسة إلى اليوم. الحقيقة أن غامبيتا ـ وكلّ من اتّبعه قد ـ تراءت لهم بوضوح أشياء أبعد من مجرّد التنظيمات الدستوريّة. لقد كانوا على علم بأنّ المذهب الجمهوريّ لا يتوقّف ـ مثل الليبرالية السياسية ـ على مجرّد قواعد الحقّ العموميّ، لكن يمكن على نحو ما تخطّي هذه المسائل الدقيقة وتوجيهها مثلما نشاء إن عرفنا كيف نخوض المعارك ونحصل منها على ما هو جوهريّ. ستكون الجمهورية، في جميع المجالات، «الشكل الذي يستدعي المضمون» إن تجمّع في البداية عدد من الشروط. أوّلها الجمهوريّة ذاتها، أي غياب المَلَكية الوراثية، المرتبطة شئنا أم أبينا بديانة قائمة، وخاصة منفصلة نهائياً عن كلّ اتصال مباشر بالسيادة الوطنية. وعلى المستقبل أن يبيّن بطلان كلّ التخوّفات المتعلّقة بالسلطة المفرطة لرئيس انتخبه مجلسان ـ لا شكّ في أنّه كان لابدّ من عدّة أزمات من يوم 16 أيار/ مايو سنة 1877 إلى يوم 11 حزيران/ يونيو سنة 1924 ـ بسبب عظمة وقع وهيبة الاقتراع العام. ويصبح رئيس الدولة المنتخب من المجلسين في نهاية المطاف تابعاً، أو على الأفضل، لا يكون له غير منصب الحَكَم الضامن لقواعد اللعبة. وانطلاقاً من اللحظة التي ننحّي فيها جانباً تنصيب رئيس الدولة بواسطة الاقتراع العام بوصفه فعلاً قيصرياً لا جمهورياً، يصبح حقيقيّاً أمر أنّ الجمهورية لا تُبقي إلا السلطة التشريعية سلطة ذات سيادة. وتتعلق الواقعة الثانية، وهي

---

(71) انظر: A. Esmein, op. cit., I, p. 531.

twitter @ baghdad_library

أيضاً جوهرية مثلما شعر بذلك غامبيتا، بدينامية الاقتراع العام نفسه المُمَارس لأوّل مرّة بحرّية.

قبل الجمهوريون في تضارب مع مذهبهم بمجلس ثانٍ بسبب توصّلهم إلى أن مجلس الشيوخ هو أيضاً انعكاس، رغم أنه غير مباشر، للاقتراع العام. وقد أدّى المزج بين العنصرين إلى إرساء نظام سياسي خصوصيّ جداً، بداية من الفترة المتراوحة بين سنة 1879 وسنة 1885، داخله تكون الممارسات الضمنية أهمّ من المبادئ أو من حرفيّة القواعد الدستورية ذاتها. لقد حقّقت الجمهورية الثالثة كما بيّن ذلك شرّاحها بطرق شتّى نوعاً من السلطة البرلمانية على الشاكلة الفرنسية أقرب، رغم المظاهر، إلى المبادئ الجمهورية التقليدية منها إلى الحكومة التمثيلية من النمط الإنجليزي الليبرالي الذي كان ملهماً بوضوح لنصوص سنة 1875. وبالفعل ما إن جرى تخطّي أزمة يوم 16 أيار/ مايو وضعف الإرادة في الممارسة الفعلية للصلاحيات الرئاسية، حتى أصبحت الحكومة منبثقة إلى حدّ ما من السلطة التشريعية. وبالتأكيد، بمجرّد إرساء ذلك ساهمت حكومات الجمهورية الثالثة مساهمة وثيقة في العمل التشريعي، وذلك ببساطة لأنّ الحكم يتمثّل أوّلاً في إملاء قواعد، لكن يتوقف إنشاؤها وبقاؤها بدقّة على أصوات المجلس، وثانوياً على مجلس الشيوخ. وبمعنى ما، تكمن هنا إحدى خصائص النظام البرلماني المؤسّس بالفعل على المسؤولية الوزارية. كانت هذه هي وجهة النظام البريطاني، خاصة بعد إصلاحات سنة 1867 الذي أصبح حكم ديوان أو حكم أغلبية كما أدرك ذلك باجيو (Bagehot) بصورة جيّدة. لكن هذه الفكرة لم تكن تلك التي كوّنها الليبراليون الفرنسيون عن المذهب البرلماني الذي كانوا دوماً يفكّرون فيه انطلاقاً من ملكيّة أو من دولة قويّة ومركزيّة. ونادراً ما لم يرَوا في ذلك إلا الجوانب السلبية والمحرّمة.

وانطلاقاً من اللحظة التي تجاوز فيها الجمهوريون عائق الصلاحيات المسندة إلى رئيس الدولة، وذلك بفضل سلطة الاقتراع العام، وبعد أن حصلوا على الأغلبية الساحقة في المجالس، كفّوا عن اعتبار وجود سلبيات في المحافظة على أشكال النظام البرلماني، وقلّلوا من التحدّث من دون موجب عن الفصل بين السلطات التي أرسوها، وعن تبعية السلطة التنفيذية للسلطة التشريعيّة حتى نستعمل مُصطلحات أصبحت اليوم غير ملائمة. لقد كان واقع الجمهورية الثالثة قائماً على تعاون وثيق بين أغلبية المجلسين والحكومة التي تساندها والمسمّاة، داخل عمل مشترك تشريعي وتنفيذي، بكلمة حكوميّة. هذه النتيجة جرى التوصّل إليها بطرق متنوّعة، وخاصة بواسطة حقّ مبادرة القوانين المستعمل بكثرة من قبل المجلس بواسطة الاستجوابات وبواسطة إبطال حقّ الحلّ الذي كان يجبر الحكومات على الانسحاب في حال فقدان الأغلبية.

ورغم ذلك، لابدّ من الإشارة إلى أن بطلان حقّ الحلّ ليس بالأمر البديهي، كما أنه ليس بالأمر الطيب ضرورة. أكيد أنّ اثنين من مؤسسي الجمهورية الثالثة، وهما غامبيتا وفيري، وكلّ منهما يعرف جيّداً ـ مثل لابولاي أيضاً المؤسّسات البريطانية، قد فكّرا في إمكان أن يُترك إلى قائد السلطة التنفيذية الذي عيّنه المجلسان حقّ، بل واجب حلّ المجلس بالشكل الذي كان عليه. وهو ما يحصل بالتأكيد شرط أن لا يكون ذلك وسيلة لنصرة الرؤى الشخصية للرئيس أو لمستشاريه، بل وسيلة لحلّ النزاعات داخل المجلس نفسه، ومن ثم داخل الهيئة الانتخابية. ذلك هو مغزى مشروع خطاب جول فيري ضدّ مشروع المراجعة الذي قدّمته حكومة فلوكيه سنة 1889 والمكتشف لحسن الحظّ حديثاً، والذي تحدّثت عنه. إنه خطاب يحتوي على عرض رائع لتصوّر حول حلّ على الطريقة الإنجليزية

twitter @ baghdad_library

المعتبرة أرقى من تقاليد النظام البرلمانيّ الذي حصل سرّياً على تفضيل الجمهوريين، وكذلك أرقى من النزاعات التي لا حلّ لها، والتي كان يتسبب فيها الدستور الأميركي: «كلاّ فليس حقّ الحل حقّاً ملكيّاً، وليس رئيس الجمهورية مَلكاً. إنّه حقّ ضروريّ، إنّه ضبط النظام الدستوريّ، إنه وسيلة لحلّ النزاعات التي لا حلّ لها، والتي يمكن أن تدوم في الولايات المتّحدة سنوات، لكن امتدادها لدينا غير ممكن دون إعاقة الحياة القومية»[72]. أكيد لقد كان فيري على حقّ حين أسند هذا الرفض إلى «هذه الأطروحات الراديكالية التي تَسْكُنُكم جميعاً، المجلس الوحيد صاحب السيادة هو الجمهورية التوافقيّة»، عندما كان يُسند للاضطراب البولانجي سبباً عميقاً، وهو شعور البلد بأنه لم يكن محكوماً كفاية. وكان محقّاً كذلك حين اعتبر بأنّه حتى يكون المرء مخلصاً لهذه «الحكومة القومية المفتوحة للجميع، والتي قد ترك لنا غامبيتا أعظم صياغة لها» كان لابدّ أوّلاً أن يصلح البرلمانيون أنفسهم عاداتهم السيئة، «التي تنحو إلى جعل الجمهورية حكومة طغمة»[73]. غير أنه نسي حدثاً جوهرياً رغم قربه الشديد منّا: عندما كان حقّ الحلّ مستعملاً سنة 1877، فليس لحلّ أزمة سياسية، بل لأنّ السياسة المقصودة من قبل أغلبية المجلس لم تكن رائقة للطغمة الملكية المحيطة بالرئيس. وبعبارات أخرى كان يضع السيادة القومية موضع تساؤل، لا سيادة المجلس. لقد تمنّى فيري بوصفه وضعيّاً جيّداً تجميع «المحافظين» حول الجمهورية، إذ هم الذين، في نظره، تعرّفوا على ذواتهم، في اقتراع عام «بلغ أغلبيته أي تخلّص من الأوهام الثوريّة»[74]. لم يكن فيري يريد رؤية أن

(72) O. Rudelle, *La république absolue*, p. 242.

(73) المصدر نفسه.

(74) المصدر نفسه.

المحافظين الفرنسيين لم يقبلوا في الواقع قط، باسم الجمهورية، والحرية، والسيادة القومية، واحترام الغير. من دون شك، فإن بولانجيه الذي كان ناكيه مُلْهِمَهُ قد حاول جيّداً، في خطاباته العموميّة، أن يثبت ذاته متمّماً وضامناً للمشروعية الجمهورية. غير أن تحالفاته المفتوحة أو المستترة مع الكنيسة والملكيين قد حطّت من قيمته.

الأسس الواقعية للنزعة البرلمانية الجمهورية: حرية النقاشات والرأي

إنّ أعداء الإجحافات الأكثر وضوحاً لـ «نزعة برلمانية على الشاكلة الفرنسية» هم في فرنسا أيضاً، على الدوام وباختصار، أعداء النزعة البرلمانية بما هي نظام النقاش الحرّ والضامن، رغم كل شيء، للحريات السياسية إن لم يكن ضامناً للحريات المدنيّة. وعلى أيّ حال، سيخيّم هذا الارتياب بظلاله على من ندّدوا بضعف النظام البرلماني صادقين سواء كانوا صادقين أو لا، مثل تارديو سنة 1937.

وهنالك يكمن تَخْم غير مرئيّ بين المراجعين الجمهوريين والآخرين، إنه التخم الذي لا يريد أن يتخطّاه كليمنصو الذي بدأت راديكاليته المتشدّدة بمساندة بولانجيه، ذلك حين صاح أنّ العار على البلدان التي يُصمت فيها، وأنّ مجد الجمهورية في القول الحرّ: «اسمعوا، بما أنه لابدّ من قول هذا لكم، هذه النقاشات التي تدهشكم، إنها شرف لنا جميعاً. إنها تبرهن فقط عن حدّة دفاعنا عن الأفكار التي نؤمن بصحّتها وخصبها. لهذه النقاشات مساوئها، غير أن مساوئ الصّمت أكثر. نعم، فالمجد للبلدان التي يتكلّم فيها الناس والعارُ على البلدان التي يُلجمون فيها عن الكلام. إن كان نظام النقاش هو الذي تعتقدون في زواله باسم البرلمانية فلتعلموا أنّكم تتجرأون على رفع

twitter @ baghdad_library

أيديكم في وجه الجمهورية. أمّا نحن فلا نستطيع أن نسمح لكم بذلك. نعم نحن جمهوريون، نحن نقبل الجمهورية، ونحن نطالب بحرية القول هنا وفي الخارج، وبكلّ ما فيها من فوائد ومساوئ وندافع عنها»[75]. وكما نعلم فإن تبعيّة الحكومة الشديدة للسلطة التشريعية لم تظهر أكثر بداهة ووضوحاً إلا خلال الحقبة التي عمل فيها «وفد اليساريين» الشهير، الذي كان قد تمنّاه غامبيتا وتحقّق بين سنة 1900 وسنة 1909. ولم تكن الحكومة آنذاك، باعتراف رئيسها كومب، خلال تلك الحقبة إلا تعبيراً عن الأغلبية أو حتى مفوّضة منها: «في نظام جمهوريّ فعليّ ليست الحكومة هي التي يجب أن تجرّ الأغلبية وراءها، بل من واجب الأغلبية الممثّلة للبلد أن تقود الحكومة»[76]. ليس مدهشاً إذاً أن يُشبّه كثير من كتبة السياسة مثل ميركين غيتزيفيتش[77] بصرامة الممارسة الجمهورية للجمهورية الثالثة بحكومة المجلس التي عرفتها فرنسا في ظلّ الكونفسيون. ويلاحظ، إضافة إلى ذلك، أن هذه الممارسة التي تجمع الحكومة والمجلسين فعلت أكثر من اتباع الواحد إلى الآخر، إذ لم تكن متعارضة مع مذهب الفصل بين السلطات مثلما دافع عنه دائماً الجمهوريون، ولا مع القوة والمدّة الضرورية للحكومات. لقد كان فصل السلطات يهدف أساساً إلى منع الحكومة من أن تكون هي المشرّع الوحيد، إن شئنا، ومنع الجهاز التشريعي من أن يَسوس. وبتعبير آخر إن الفصل بين السلطات التنفيذية ـ أي الإدارية ـ والتشريعية ـ أي الحكومية ـ قد تحقّق في فرنسا بطريقة مختلفة عمّا كان يتصوّر

---

(75) Discours à la chambre, dans *J.O.*, Chambre des députés, séance du 4 juin 1888, p. 1637.

(76) É. Combes, Discours du 4 novembre 1903, cité par A. Esmein, op. cit., I, p. 279.

(77) انظر دراسات: B. Mirkine-Guetzévich déjà citées, مذكورة في الفصل الثاني، [ص 153، الهامش 1].

الليبراليون، غير أنها طريقة مطابقة للتقليد الجمهوريّ إلى حدّ ما، وذلك بقدر ما كان يوجد جهاز دولة كبير ومتين متميّز عن «الحكومة» بالمعنى الواسع، أي في الواقع عن البرلمان، لكنه خاضع إليه بواسطة وزارة نبعت منه. أمّا عن مدّة الحكومة و«قوّتها»، فإنها لم تكن منقوصة بقدر ما يقال، فكلنا يعلم أنّ الدواوين الفرنسية بين سنة 1895 وسنة 1909 من دون الحديث عن وزارات فيري سنة 1881 وسنة 1885، قد تمتّعت بديمومة محترمة جداً. وبدقّة كانت حكومات هذه الفترة من تلك التي «تحكم» بـ «أشدّ» ما يكون مثلما كان يتهمها خصومها. غير أن الجمهوريين لم يكافحوا مفهوم الحكومة الشديدة إلا عندما تعلّق الأمر داخل التقليد الملكيّ أو القيصريّ بقوّة مسلّطة **على** التمثيل القومي أو السلطة التشريعية. لقد لاحظوا جيداً، عكس ذلك، أنّ مثل هذه «الشدّة» كانت ضرورية إزاء الإدارة والعمل السياسي الذي يجب القيام به في مجموع الجسم الاجتماعي. لقد شعر بذلك بشكل تام واحدٌ من رواد الجمهوريين، وهو فرانسوا دوبون في ظلّ ملكية تموز. كان هذا أيضاً رأي فيري، وقد دافع عنه مرّات بفصاحة باهرة تظهر في هذه الصياغة: «يجب على الجمهوريّة أن تكون حكومة»[78]

(78) كثيراً ما عِيبَ على فيري انخراطُه في برنامج اللاّمركزية المشهور لنانسي سنة 1865 وتخليه عن عبارة «فرنسا في حاجة إلى حكومة ضعيفة». غير أنه لابدّ من قراءة نصّ رسالته كاملاً في روبيكيه (P. Robiquet)، ص 557 - 563، وخاصة ص 558. وهو يقول بنفسه عن صياغته بأنّها ليست مفارقيّة إلا في «ظاهرها». يجب أن نتجنّب هنا أيضاً فخاخ الكلمات: إنّ الأمر يتعلق باحتجاج ضدّ الحكومة المتسلّطة والإدارية للإمبراطورية. لقد فسّر فيري ذلك بشكل مدهش - في الواقع بخصوص برنامج سنة 1869 - في خطاب بوردو يوم 30 آب/ أغسطس سنة 1885 (P. Robiquet, VII, p. 55): «يقال لنا وبرنامج سنة 1869؟ في سنة 1869، تقولون [...] خفض الحكومة إلى أبسط تعبيراتها. [...] ونحن نجيب [. . .] [بين 1869 و1885] سادتي، حدث أمر واحد: إنه الجمهورية»، وهو يتبع المقطع الشهير السوداويّ الشديدَ الضمنيةِ حول «بذرة اليوتوبيا» في برنامج سنة 1869 الموجّه إلى «الشباب الذين لا يعرفون العبوديّة، ولن يعرفوها. . .».

twitter @ baghdad_library

هذا كلّ معنى منشور كومب إلى المحافظات[79].

لقد عرف الجمهوريون إذاً كيف يتلاءمون مع النظام التمثيلي المؤسس سنة 1875 بردّه على مستوى التطبيق إلى سموّ، مُسلَّم به، للسلطة التشريعية كما كان يقال. إلا أنه كان لهذه «السلطة التشريعية» في الواقع خاصيتان ضمنيتان: لقد كان من جهة جهازاً، أو إن شئنا سلطة تداول بأتمّ معنى الكلمة. وكانت من جهة أخرى جهازاً أو سلطة تصدر، إن لم يكن فورياً، فعلى الأقلّ بطريقة واضحة كفاية، من الاقتراع العام، أي من رأي الأغلبية. إنّ القوانين الدستورية لسنة 1875 التي جرت مراجعتها مراجعة طفيفة سنة 1884 كانت كافية لتؤمّن هذه الميزة المزدوجة. السلطة تداولية، رغم أنّه نادراً ما يحدث أن يفضي جدل في الواقع إلى قلب الأغلبية، فالجوهريّ يكمن في

---

(79) منشور 20 حزيران/ يونيو سنة 1902 (ذكره: Ch. Seignobos, *L'évolution de la III république*, op. cit., p. 227):

«الموظّفون السياسيون وممثلو الدولة»، واجب المحافظين الأساسيّ «السهر على أن لا تسدى أفضال الجمهوريّة إلا لشخصيات وهيئات صادقة في إخلاصها للنظام». لكن كومب المحتقر بسبب هذا النصّ سبقه في السير في هذا الطريق «معتدل» بعيد عن الشبهة وهو ليون ساي (Léon Say) وزير المالية في 28 حزيران/ يونيو سنة 1879: «أخبروهم أنّ إجراءات مشدّدة ستطالهم بالتأكيد.. إن لم يُروا بمظهر الخدم المخلصين والمحترمين للحكم الذي ارتآه البلد» ذكره (Fr. Goguel et A. Grosser, *La politique en France*, p. 234).

في سنة 1879 كما في سنة 1902 إذْ يتعلّق الأمر بالدفاع عن الجمهورية وببساطة بسحب الاعتراف بحقوق الانتخابات العامّة.

لنلاحظ بخصوص حكومة كومب التي جعل منها آلان نموذج الحكم الجمهوري، والتي بدأت الإستوريوغرافيا المعاصرة بترميم وجهها الحقيقي، وخاصة شعبيتها وسندها الفعلي على «اللجان» القرويّة النشيطة. فضلاً عن أهمية نشر مذكّراته (*Mon Ministère*, par M. Sorre, Paris, 1956). انـــظـــر: G. Baal, «Combes et la république des comités,» *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1977), pp. 260-285,

وحول جانب غير مرتقب ويمسّ شخصيته، انظر: G. Thuillier, «Émile Combes et la Princesse,» *Commentaire*, vol. 2 (1978), pp. 204-210.

نتيجة الانتخاب أقلّ من كمونه في الدعاية الواسعة جداً، وفي زخم الحريّة التامة في النقاشات، وخاصة في أمر أن ليس ثمّة أي فعل للحكومة، اللّهم إلا في الحقل الضيق جداً من السياسة الخارجية ـ مشكل المعاهدات السرّية ـ الباقي خارج مراقبة المجلسين. هكذا يصبح الحق المطلق في المساءلة حجر الزاوية لهذا النظام[80]. إنّه جهاز يتوقّف على الاقتراع العام، بواسطة الانتخابات المنتظمة التي تضمن في الوقائع، إن لم يكن في النظرية، مبدأ سيادة الشعب. ولا شكّ في أن القانون العام كان أخرس في ما يتعلّق بالتعريف الواقعي والقانوني الذي كان لابدّ من تقديمه للاقتراع. ولا شيء أبلغ، في هذا الصّدد، من نقاشات المدارس بين القانونيين لنعرفَ مثلاً إذا ما كان حقّ الاقتراع حقاً طبيعياً وشخصياً أو وظيفة محدودة لبعض المواطنين وفقاً لصلاحية معترف بها. كان مالبرغ يعلن عن موقفه لصالح الوظيفة، نظراً إلى العدد المحدود من الناخبين، وضدّ انتخاب النساء. وعلى العكس من ذلك جعل التقليد الجمهوريّ لسنة 1793 من الاقتراع حقّاً شخصيّاً. وكان دوغيت يرى في ذلك حقّاً ووظيفة متوقّعاً تبنّي الاقتراع الإجباري في المستقبل مثلما هو الحال في بلجيكا: لقد جرى إقحام هذا الاقتراع في الدستور الفرنسي لانتخاب مجلس الشيوخ. ويمكن أيضاً مناقشة طبيعة «النيابة» البرلمانية: وفي نهاية الأمر كان لابدّ من الاعتراف بأن الصعوبة نفسها حول إقامة مفاهيم دقيقة بيّنت أنّ المشكل كان يكمن في الواقع في ميدان آخر غير ميدان الآليات الدستوريّة، في ميدان الرأي وحرية

---

(80) A. Esmein, op. cit., p. 498,

سبق وأن كان الجمهوريون يدافعون سنة 1846 عن هذا الحق. وكانت الجمهورية الثانية قد أثبتته ونظّمته. وقد ألغته الإمبراطورية التسلّطية. وعندما أعيد إرساؤه في أيار/ مايو 1870 رحّب الليبراليون بذلك.

twitter @ baghdad_library

التعبير عنه. لقد حاول هوريو تقديم الانتخاب الدوري بمثابة المجازاة القانونية الصادرة من الهيئة الانتخابية العليا للقوانين التي صادق عليها النواب: تفنيد هذه الأطروحة كان بالتأكيد يسيراً إن تقيّدنا بحرفيّة الدستور. إلا أنه يأخذ بعين الاعتبار حقيقة سياسية شعر بها غامبيتا وعبّر عنها بحصافته المعتادة: «حين يتوصّل الشعب إلى إيصال صوته ذي السيادة . . .»، ومن ثم إنّ البحث عن أفضل تقنية لإبراز رأي استطاع أن يُلهم، على نحو واسع، وإن لم يحصل ذلك فبشكل مباشر، أعمال الحكومة، أي تردّد القانون الانتخابي، كان يقدر جيّداً أن يوسم بالإمبيريقية، أو حتى أن يبوح بما لا يمكن تحاشيه من ضعف الأحزاب والناس. وهو لا يبدّل بشكل محسوس الحقيقة التي سلّم بها الجميع في نهاية المطاف، والتي مفادها أنّ الرأي وحده يبقى أساس النظام الجمهوريّ وملجأه.

لكن إن أمكن للرأي أن يتجلّى دستوريّاً بواسطة الاقتراع المتواتر نوعاً ما، والقادر على نحو ما على ترجمته إلى أرقام لتستخرج «أغلبية»، فإنّه يجب عليه أن يتوفّر أيضاً على وسائل أخرى ليوصل صوته. عليه أن يوجد أوّلاً، أي كما لاحظ مالبرغ، وكما توجد في المذهب الجمهوري قرينة الجدارة قبليّاً، في شكل مسلّمة حول مقدرة كلّ فرد ومهما كانت شخصيته على أن يكون له رأي وأن يجعله معلوماً. لا شكّ في أنّ الجمهوريين هم أوّل من سلّم بوجوب أن يكون الرأي مستنيراً، أي يفترض حدّاً أدنى من الأنوار ومن استقلالية ملكة الحكم. حتى أنهم جعلوا من تعليم هذا الرأي أساس كلّ عمل سياسيّ، وفي الوقت نفسه غايته وأولى وظائف الدولة. غير أن أشدّ الجمهوريين تمسّكاً بالمذهب الوضعي، مثل غامبيتا، كانوا يرفضون حتى في وجه أصدقاء **رابطة التعليم** (*Ligue de l'enseignement*) الصياغة القائلة بأنّ الاقتراع لا يكون شرعيّاً إلا إذا كان مستنيراً لأنّ الثقة الجوهريّة في الحرية الحميمية وفي وعي

أشدّهم فظاظة بفعل وضعية الإنسان هي فوق كلّ اعتبار. لدى رجل مثل غامبيتا صاحب الحدس الذي يتجاوز بكثير الشروط العملية لحقبته تمتدّ هذه الثقة الأوّلية ـ التي من دونها لا يوجد جمهوريّ حقيقيّ ـ إلى أولئك الذين يعلم أنهم أشدّ الغرباء عن هذا المثل الأعلى وهم خصومه المعلنون. وهو يسعى بدقّة إلى إرساء نظام يجد فيه هؤلاء الخصوم ـ إن أمكن جعلهم يقبلون هذه المسلّمات ـ نصيبهم ويضمن لهم التعبير تماماً كما يودّون وحتّى السيطرة، في أقصى الحالات، على الحكومة شريطة أن يكون ذلك بروح **تداوليّة**[81] على شاكلة إنجلترا التي يعرفها معرفة جيّدة ويعبّر في صحافتها عن آرائه بطيب خاطر. غير أنه في هذا الموضوع لم يكن مبتكراً كما يُعتقد، لقد كان يعرض بذلك صياغة مذكورة للويس لان أعلاه: «شريطة أن يكون على حقّ وأن يثبته». لو اتفقنا فقط على أن ننقل على هذا النحو المشكل السياسي من الحقل الضيق للقواعد الدستورية إلى حقل الرأي لوجب التسليم أيضاً بنتائج هذا التحويل. يجب على الرأي الذي نورده أن يكون واقعيّاً، أي ذا دوافع عقليّة، أي متحرّراً من الوازع الذي تفرضه عليه العقيدة والتقليد. إنّه إذاً نتاج تقدّم الفكر بواسطة الأنوار والتربية، ونتاج الفحص العقلي الحرّ بفضل حرية الوعي والتعبير والصحافة. إنه يفترض إذاً العلمنة الكاملة للمجتمع السياسي الذي يقوم في ذلك، وفي الوقت ذاته، مقام

---

(81) حول مسألة «التعاقب» كان ثمّة بين غامبيتا وفيري بعض الاختلافات في الحساسية والمذهب. كان غامبيتا يأمل في تحالف مخلص جداً بين «المحافظين» لتكوين حزب tory، وكان دوبوست وفيري ـ وهذا بصريح العبارة في Épinal سنة 1881، انظر: P. Robiquet, VI, p. 61,

مرتابيْن حقاً بشأن مدى «تحالف» غير الجمهوريين. ومن ثم فإنّ *Two-Parties System* لا يمكن له أن يعمل بشكل صحيح وسيفتّت الجمهوريين كثيراً. ذلك ما يفسّر رغبة **توحّد** الجمهوريين لدى فيري حتى لو كان الثمن «تهميش» أقصى اليسار. [انظر الفصل السادس، ص 372 والفصل الحادي عشر ص 712].

twitter @ baghdad_library

الإطار والضمان. على كلّ نظام سياسيّ يجعل من التعبير عن الرأي المصدر الوحيد الفعلي للسيادة أن يرسي أوّلاً شروط صحّة هذا الرأي نفسها. الشروط الخارجية المحض التي هي بمثابة الحرّيات التقنية ضروريّة، لكنها غير كافية. ولابدّ من إضافة الحرية الباطنية لكلّ إرادة ضدّ جميع الضغوطات الذهنية والروحيّة، أوّلاً ضدّ الجهل والخرافة، ثمّ ضدّ الكوابح الأخلاقية والأنانيات التي تمنع كلّ فرد من تبيّن الإرادة العامة: تلك هي الأخلاق الجمهوريّة. وسنرى أنّه من بين هذه الأنانيات نجد روح التشيّع والروح الطبقيّة اللتان لا تقلان سوءاً عن الفردانية المجحفة.

المعضلات التقنية: القوانين الانتخابية

أمّا في الممارسة، فإنّ مبدأ أغلبية الأصوات الانتخابية، وهو المبدأ الجوهريّ في المذهب الجمهوريّ، لم يجد قط قواعد أكيدة ومسلّم بها من قبل الجميع حتى يطبّق[82]. وإنّ عدم استقرار نمط الاقتراع، وتغيّر القانون الانتخابي يمثلان واحدة من أوضح خصائص تاريخنا السياسي. ومع ذلك فمن اللاّفت أنّه في بلد يجمع بين عدم استقرار دستوريّ مزمن وخرافة الدساتير المكتوبة، لم يُردْ قط أيّ دستور تثبيت القانون الانتخابيّ، وذلك دائماً بإنشاء قانون حقّ عام بتكتّم في الواقع من البرلمان أو الحكومة إذ من البديهي أنّه يُمكن للقوانين الانتخابية أن تُبدّل أحياناً، على نحو واسع، معنى المسألة

---

(82) أفضل عالم بالنظم الانتخابية الفرنسية هو بالتأكيد فرانسوا غوغل: انظر البيبليوغرافيا التي يقدّمها في: *La politique en France*, op. cit., p. 101,

لكن جميع الكتاب السياسيين اهتمّوا بذلك من وجهة نظر نظرية وتاريخية وفق تصورهم للسيادة القومية والدولة... إلخ. أفضل بيبليوغرافيا عن السجالات حول التمثيلية التناسبية وما كتب فيها بين سنة 1870 وسنة 1914 - والتي انطلقت مع شارل بنوا سنة 1888 - ذكرها وحلّلها: L. Duguit, op. cit., II, pp. 638 sqq., 712-768.

الضمنية التي نطرحها على الناخب بجعله يقترع، وكذلك النتيجة ذاتها للاستشارة. لقد أصبح تاريخ القوانين الانتخابية الفرنسية منذ الآن معروفاً، ويجب هنا الاكتفاء بالإحالة على تحليلات فرانسوا غوغل القيّمة، وكذلك على تحليلات تلاميذه. لقد بيّن بشكل جيّد أنّ القانون الانتخابي، في الواقع، ليس هو بالعامل الأوّل المُحدّد لكمية كلّ جزء من الرأي وكيفيّته، وإنّما تحدّده بالأحرى «عادات الناخبين والتنظيم الداخلي للأحزاب»[83]. وينحرف القانون الانتخابي بمعطيات الأساس هذه، ويفرض عزيمة هذه التجمعات أو تلك أو يحبطها، إنّها بالنسبة إلى ذاتها عاجزة عن تشكيل فعليّ للمجتمع السياسي. كانت مسائل مثل اقتراع القائمة واقتراع الأغلبية في دورة أو دورتين ـ الفارق جوهريّ ـ والتمثيل التناسبيّ بالتداول رهان مناقشات نظريّة وصراعات سياسيّة بطبيعة الحال محتدمة، لأنّه من المحقّق أن يكون الربح أو الخسارة، على صعيد الممارسة، في متناول هذا الحزب أو ذاك. لكن تعود هذه النتيجة على الدوام إلى ظروف دقيقة وزائلة، وإلى القوّة النسبية التي يعتقد كلّ حزب أو يُدرك أنّ تنظيمَه يتمتّع بها في آن أو آخر. ولا علاقة لأعمق المبادئ السياسية بهذه القضيّة. وليس لنا، مع ذلك، إلا أن نسجّل الشكوك، لكي لا نقول الانقلابات وصنوف الإنكار التي تجلّت في هذا الباب. لقد نادى أقصى اليسار، وكذلك اليمين بأصوات عالية خلال السنوات التي سبقت الحرب الكبرى بالتمثيل النسبي كترياق أمّا الأسباب فهي مختلفة جداً. إذ إن اليمين كان يعتقد أنّه اكتشف أن الأغلبية التي صوّتت على الفصل لم تكن «تمثّل» إلا 2647000 ناخباً من جملة ما يقارب 11 مليون ناخب مسجّل[84] وبرهن على ذلك. أمّا اليسار فلأنّه كان يفهم، وهو مخطئ

(83) Fr. Goguel, *La politique en France*, p. 105.

(84) انظر: L. Duguit, op. cit., II, p. 732.

twitter @ baghdad_library

في ذلك من دون شكّ، أنّ كلمة «تمثيل» تعني أنّ على المجالس أن «تمثّل» أو تعيد إنتاج التركيبة السياسية، وحتّى الاجتماعية للجسم الانتخابي بأدقّ ما يمكن. لم يكن أي من هذين الاستدلالين صالحاً، على مستوى المنشود أو الموجود، لأن الرأي الصادر عن أغلبية المجالس يتوافق واقعياً في نهاية المطاف مع رأي الأغلبية في البلد مقابل تنازلات ضروريّة بالطبع. وعكسياً كان أتباع نظام الانتخاب بالأغلبية يترقّبون منه صراحة أن يُفرز أغلبيات دائمة ومتماسكة، تسمح بأن تنشأ في الجمهورية حكومات مستديمة وقويّة وبالطبع مقابل التعاقب، ذلك هو مذهب غامبيتا وفيري. غير أنهما كانا مخطئين حول هذه النقطة كذلك ـ لكن بدرجة أقلّ مما كان يعتقد. لقد لاحظ فرانسوا غوغل منذ مدّة طويلة، أن الاختلاف بين الائتلافات الانتخابية والائتلافات الحكومية هو السمة الأساسية للحياة السياسية للجمهورية الثالثة: إنّ المجلس المنتخب بأغلبية متحدرة من النظام الجمهوري والجامع، حسب الفترات، لراديكاليين وانتهازيين ومعتدلين... إلخ، وفي ما بعد اشتراكيين وراديكاليين... إلخ، يتفتّت وينقسم في نهاية زمن معيّن، والأمثلة في الواقع كثيرة، من سنة 1885 إلى سنة 1936 أو سنة 1957. لكن هل لهذا يجب القول إنّ الاقتراع بالدوائر على دورتين هو الذي «شجّع انقسام الجمهوريين وأثار مزايدة مستمرّة داخل اليسار»[85]؟ إنّ «المزايدة» و«النزعة الكارثية» للجمهوريين الفرنسيين تتطابقان في الواقع مع اتجاه هيكلي قديم جداً يعود إلى ما وراء الجمهورية الثالثة، وسيبقى في جانب منها. إنّ له بالتأكيد أسباباً اجتماعية وأيديولوجية أعمق بكثير من قانون انتخابي.

(85) انظر: Goguel, Ibid., p. 79.

بيد أنّه لم تكن لمعضلات التقنية الانتخابية سمات تكتيكية أو ظرفية فحسب. لقد كانت في الواقع وفي الوقت نفسه تضع أهداف «الحزب الجمهوري» وطبيعته وأسس النظام التمثيلي نفسها موضع سؤال. لقد نشأ طوال القرن التاسع عشر تقليد وضع المبادئ على محكّ الوقائع. وفي منعرج القرن، كان كلّ شخص قادراً على أن يتبيّن منها النتائج على مدى طويل وبمقدار كافٍ. وتمكّننا النقاشات التي أثيرت من إدراك أبعاد المشكل. نستطيع هنا أن نستلهم من العرض المطوّل لبويسّون، سنة 1908، وهو عرض لا يهمل شيئاً، أفكاراً بخصوص أنماط الانتخاب الثلاثة التي يبدو أن الاختيار بينها ممكن ـ أي الانتخاب الفردي حسب الدائرة وانتخاب القائمة حسب المحافظة وكلاهما وفق دورتين، وأخيراً انتخاب القائمة حسب التمثيل التناسبي ـ وقد بدأ بملاحظة أن اقتراع القائمة هو «تاريخياً» «اقتراع الجمهورية» لأنّه في الأساس جزء من تصوّر الاقتراع العام نفسه. ولأسباب نظرية مرتبطة بالتصور الجمهوري لـ «التمثيل» القومي: على المنتَخبين أن يمثّلوا الأمة جمعاء، ولا أحد منهم يقدر على الادّعاء بأنه يمثّل مجموعة لها وجود مستقلّ. ومن ثم كانت القوائم واختيار إطار شاسع نسبياً، وهو المحافظة لأنّه لا يمكن جعل الإقليم كلّه قسماً واحداً. هذا هو الانتخاب الذي أراده الجمهوريون سنة 1848. وعلى العكس من ذلك إن الانتخاب الفردي حسب الدائرة اختارته الإمبراطورية الثانية ونيّتها المعلنة هي السماح للبارزين وللحكومة بأن يُسمع صوتهم، وقد جرى اتهام الانتخاب بالقائمة بأنه «يزيّف الانتخاب» بسبب تشجيعه بروز أحزاب متماسكة. ومثلما يلاحظ بويسّون أيضاً كان الانتخاب الفردي حسب الدائرة المتلائم مع اللجوء إلى الاستفتاء الشعبي، بحجّة إعطاء الانتخاب العام مكانته مباشرة، يَظهَر بالتأكيد أداةَ القيصريّة. وبعد تجارب متناقضة من الانتخاب حسب القائمة (لكن في دورة واحدة) سنة 1871 وسنة 1873 اعتقدت الأغلبية المحافظة لسنة 1875

twitter @ baghdad_library

أنها ستدوم بإعادة إرساء الاقتراع حسب المحافظة بدورتين. لكنّ هذا الضرب من الاقتراع، عكس ما هو متوقّع، لم يمنع الجمهوريين من إحراز تقدّم معتبر. ويفسّر بويسّون ببراعةِ آليةَ ذلك: إنّ تجلّي وجاهات جديدة ـ «الفئات الجديدة» لغامبيتا، لكنها جمهورية، سمح للجمهورية أن تقوم من غير إرهاب. هذا الضرب من الاقتراع قد يكون شجّع تقسيم الحزب الجمهوريّ كما يقول فرانسوا غوغل: لكن من دون دفعه ضرورة نحو اليسار لأنه، على العكس من ذلك، إذا كان لابدّ من الفوز في الدورة الثانية، فسيتمّ ذلك في الغالب بفضل أصوات من الوسط، خاصة بعد التجمّع، وهذا صحيح. نعلم أن غامبيتا، المتقدّم على الدوام، قد قام بحملته بنشاط شديد سنة 1881 وسنة 1882 من أجل العودة إلى الاقتراع بالقائمة، وهو يترقّب تأسيس حزبين كبيرين. لقد كادت تجربة سنة 1885 ـ قبل إعادة الدورة الثانية ـ أن تقود الجمهوريين إلى كارثة. لقد اقتنعوا تحت تهديد المذهب البولانجي لهم بأنّ مصير النظام كان مرتبطاً بالعودة إلى الدائرة التي تساهم في الحقيقة وبالتأكيد في كسر شوكة القوميّة والتحريفيّة. وسيبقى النظام الانتخابي إلى حدود سنة 1914 مستقرّا. وتبدو الجمهوريّة مرتبطة بالدائرة.

غير أنه كان للاقتراع حسب الدائرة نتائج مهمة، خاصة على **ممارسات** النظام البرلماني، أكثر من أهميّة تأثيره في تجزئة الأحزاب، وعلى المزايدة في اليسار وعلى الاختلاف بين التكتلات الانتخابيّة والتكتلات الحكوميّة التي ندّد بها بطرق شتّى كل من تيبوديه وسيغفريد وفرانسوا غوغل. وقد حمّل بويسّون هذا الاقتراعَ المسؤوليةَ الأساسية للتحوير العميق على مستوى دور المُمثّل البرلماني ونفوذه في النظام، ملتحقاً في هذه النقطة بأعنف أشكال النقد الموجّهة إلى النظام البرلماني نفسه منذ باريس وموراس، وحتّى تارديو. وإن لم يشجّع الانتخاب حسب الدائرة الفسادَ الانتخابي

المحض والبسيط، فإنه يشجّع على الأقلّ تشويه مفهوم التفويض التشريعي نفسه، فممارسة التدخّلات والتوصيات والمساومات «تؤبّد التجاوزات التي وعدت الجمهورية بالقضاء عليها قبل غيرها وهي التعسّف بشكليه، وهما محاباة البعض وإنكار حقّ الآخرين»[86]. وبالطبع لا يفي هذا التحليل بالحاجة، غير أنه ليس أقصر من تحليل خصوم كلّ نظام برلمانيّ. ويساهم هذا التحليل بألفاظ وظيفية، دون أن يعلم، في انحراف عن النموذج الفرنسيّ للتمثيل، لكن أسبابه تتخطّى بكثير نمط الاقتراع: إن كان النائب في الجمهورية الثالثة والرابعة ـ بدرجة أقلّ ـ يقوم، على نحو ما، بدور الوسيط (بكثير أو قليل من الاستقامة) بين المصالح الخاصة (بما في ذلك مصالحه) والحكومة فذلك بفعل بِنية معقّدة جداً من السلطات التي تسبّب فيها أمران أوّليان. من جهة الغياب النسبي في فرنسا للحكم الذاتي (self-government) على النمط المحلّي ـ رغم التقدّم الذي كانت تمثّله القوانين البلديّة المصوّت عليها في ظلّ الجمهورية الثالثة ـ والتأثير البارز لإدارة مركزيّة إلى حدّ أقصى تنطلق في حركتها من باريس. ومن جهة أخرى السيادة المعترف بها والمطلوبة للبرلمان في مجموع الحكومة ولدوره الفائق. لقد كانت التدخّلات والتوصيات تلبّي إلى حدّ ما حاجة الجسم الاجتماعي والسياسي ـ وعلى أي حال، لقد كانت واقعاً. هذا الواقع لا يمكن أن يتلاءم لا مع وهم تمثيل «كلّ الأمة» بواسطة النائب، ولا مع مذهب الهرميّة والفصل بين السلطات. فضلاً عن ذلك، ورغم النظرية، فإنّ الاقتراع حسب الدائرة الحائزة على الأغلبية لا يعطي دائماً وإلزامياً المجلسَ أغلبيات حكومة، كما أنّه لا يمنعه من ذلك أيضاً. إنّه جزئيّاً لهذه الأسباب يجري البحث من جهات متنوّعة، خلال منعرج القرن، عن نظام جديد قادر على

---

(86) انظر: F. Buisson, *La politique radicale*, p. 147.

twitter @ baghdad_library

تجنّب كلّ هذه المساوئ. وعثر عليه في التمثيل التناسبي الذي كان له أتباعٍ في جميع قطاعات الرأي، لكن أعتى أبطاله كانوا في الغالب رجالاً من اليمين مثل شارل بنوا، لكن كان لهم مع ذلك دعم من أقصى اليسار (الاشتراكيون) ومن اليسار (الكثير من الراديكاليين ومن بينهم بويسّون) ومن قانونيين جمهوريين مثل دوغيت أو مالبرغ.

لقد أُسندت قيمة إلى عدّة حجج لمصلحة هذا النظام. كانت الحجّة الرئيسة بالطبع حقّ الأقليات في أن تكون ممثّلة في البرلمان. ويضاف إلى ذلك، وفي الواقع بشكل مفارقيّ، أنّه مع نظام الأغلبية بإمكان «أقلية» أن تحصل على أغلبية المقاعد ومن ثم تحكم. غير أنه لا علاقة لهذه السلبية، كما لاحظ ذلك أنصار الانتخاب بالأغلبية وكذلك أكثر القانونيين، بالأسس القانونية للنظام «التمثيلي» الذي كان يقوم عليه قانوننا المدنيّ إذ لم يكلّف المجلسُ بـ «تمثيل» إرادات الأمة، إنه مُكلّف بأن **يريد** لنفسه. إنّه «جهاز إراديّ»، والانتخاب قانونياً ليس إلا واحدة ـ من بين تقنيات ـ لاختيار الذين «سيريدون» له. غير أنّه من المفروض أن تكون إرادة هذا الجهاز مطابقة لإرادة الشعب أو الأمة، أو **هي** بالأحرى هذه الإرادة ذاتها. غير أنّ هذه المماثلة القانونية، وفق ملاحظة دوغيت الرشيقة، تقوم أخيراً على الرأي أو الاعتقاد بأنّ إرادة أغلبية البرلمان تمثّل إرادة أغلبية الجسم الانتخابي، الأمر الذي يجعل معارضتها صعبة جداً[87]. وهذا استدلال سوسيولوجي لا قانوني. كان أنصار التناسبية يقبلون عموماً الحجّة القانونية ويعترفون طواعية أنهم يضعون فكرة أخرى عن التمثيل، ويقدّمون معنى آخر للكلمة. إذ إن الأمر يتعلّق لديهم بالحصول على مجلس يكون صورة مصغّرة، وبأكثر ما يمكن من

(87) انظر: L. Duguit, op. cit., II, p. 31

مطابقة، عن الأمة، أي بالأساس عن الآراء السياسية المبرمجة التي توجد في مجموع البلاد: «لعدم إمكان استدعاء كلّ المواطنين يجري استدعاء مجلس يكوّنه عدد قليل من المواطنين، كل واحد منهم سيتكلّم وسيُدلي بصوته باسم عدّة آلاف»[88]. هذه الفكرة الخاطئة قانونياً باعتراف دوغيت ومالبرغ ضروريّة سياسيّاً. وبمعنى ما يتقاطع هذا المذهب مع أحد أقدم التصوّرات الجمهوريّة، وهو الذي يجعل من «النائب» «مفوّضاً». لكن كيف ستكون العلاقات إذاً مع الحكومة؟ إن حقّ الأقليات في التمثيل ليس حقّاً في الحكم. الفعل لا ينقسم. إذاً فأغلبية الممثّلين هي التي تمارس السلطة والقيادة. ذلك هو المبدأ الذي قبل به الجمهوريون. ولابدّ من إدراك الأسباب الضمنية. إن اعتُبر من الأساسي أن تمثّل الأقلياتُ من دون أن «تَحْكم»، فلأنّ أهمية خاصة تُسنَد إلى فترة أو طور أو ضرب جوهريّ من عمل الحكومة: النقاش الحرّ الذي يسمح فعلاً بالتعبير في غياب الفوز به.

إلا أن للتناسبية أيضاً نتائج أخرى. لو وقع التسليم بأنّ رأياً، بما هو كذلك، شرط أن يكون «منظّماً» (ويسمّى هذا باختصار حزباً)، يجب أن يكون «ممثلاً» ليتكلّم، فلماذا يتمّ تقييد حقّ التمثيل هذا في هذا النمط من التنظيم الذي هو الأحزاب؟ بإعطاء الآراء المنظّمة واقعاً اجتماعياً وافياً بالحاجة إلى تبرير تمثيليتها المُجزّأة، يجري التخلّي فعلاً عن التبسيط القانوني القديم الخاص بأيديولوجيا ثورة 1789 التي كانت لا تريد معرفة أيّ شيء عمّا بين المواطن والدولة. لكن إن جرى إعطاء الأحزاب «تمثيلية»، فلماذا لا تُعطى أيضاً إلى تنظيمات اجتماعية أخرى يعترف العلم الوضعي بوجودها، بدافع من

---

(88) انظر: F. Buisson, op. cit., p. 150.

twitter @ baghdad_library

نظريات علمية وسوسيولوجية جديدة، وهي الجمعيات والنقابات وباختصار «القوى الاقتصادية» أو الاجتماعية؟ ليست مصادفة إذاً إنْ غامر كثير من أنصار التمثيلية التناسبية ـ لكن ليس الراديكاليين ـ أيضاً، من دون حذر، في دروب خطيرة درب المهنيّة شارل بنوا ودرب التصويت الجماعي (المتّبع في بلجيكا) اللّذين كانا معارضين صراحة للمذهب الجمهوريّ. من الصعب رسم الحدّ بين التمثيليات الجزئية الشرعية ـ المتعلّقة بالأحزاب مثلاً ـ والتمثيليات التي عندما تجزِّئ جسماً اجتماعياً وتقسّمه، فإنّ على الجمهورية ردّه إلى الوحدة حتى لا تستحضر أشباحاً خطيرة. قد يكون الحلّ كامناً في تحليل جديد للوظائف الواقعية للمجالس وفي تكاثر هذه الأخيرة، وقد كان هذا الحلّ الذي ارتأته دساتير الجمهورية الرابعة والخامسة. غير أن المجالس المتعدّدة للديركتوار والإمبراطورية لم تترك ذكريات طيّبة.

في نهاية المطاف أنشأت الجمهورية الثالثة بشكل مفارقي في إطار دستور برلماني حكومة برلمان. لقد كانت السلطة تنتمي فعليّاً إلى أغلبية برلمانيين ناتجة بالتأكيد من اقتراع عام وخاضعة لمصادقته عليها كل أربع سنوات، لكنها حرّة في الأثناء حريّة تامة في أشغالها. ويتوقّف استقرار الوزارات أو عدم استقرارها بشدّة على استقرار الأغلبيات وتماسكها. مادام العمل الحكومي قادراً على أن يجري في إطار القاسم المشترك الذي برّر التحالفات الانتخابية للدور الثاني، فإن الحكومة نفسها ـ تحت تسميات مختلفة أحياناً لكنها لا تهمّ إلا قليلاً ـ يمكن أن تدوم. وتتدخّل الأزمات عندما يُطرح سؤال يبرز منه انقسام آخر: لم تكن هناك «خيانة» إزاء التزام انتخابي، بل على الأصحّ حساسيّة وفيّة جداً للإرادات الواقعية للناخبين. لقد كانت للنظام بالطبع جوانبه الصغرى ومساوئه. غير أن هذه المساوئ كانت تجد في اتصال معطيين متكاملين تعويضاً واسعاً لها. من جهة، الحرية المطلقة واتساع النقاشات في البرلمان، وذلك مرتبط بحرية

الصحافة والرأي. ومن جهة أخرى، وجود إدارة قويّة ممركزة تراقبها السلطة، غير أنها قادرة على تأمين استمراريّة العمل وتجنّب الضربات العنيفة جداً التي تحدثها تغيّرات الأغلبية. إن اجتماع هذين العنصرين هو الذي أعطى في نهاية الأمر للنظام تبريره وشرعيته الأعمق. وحتّى خلال الحقب التي هوجم فيها النظام «البرلماني» بعنف شديد من قبل اليمين الواقع تحت إغراء الأنظمة التوتاليتارية، وفي الوقت نفسه من قبل يسار ثوري متطرّف، فإنّ تبريره الأعمق الذي يغفر لهذا النظام البرلماني أشدّ علامات ضعفه يكمن في كونه يَظهر في الوقت نفسه الضمانَ الأوثق للحرية الفردية والجماعية والشرط لاستمرارية فعليّة. تمارس الجمهورية البرلمانية، في نهاية المطاف، دور «الحكومة الأقلّ ممارسة للتجزئة»، بطمأنتها في الوقت نفسه لليسار بفعل ما كانت تحمله من حرية ووعود بالتقدّم وللوسط واليمين بواسطة التمهّل الحكيم الذي تفرضه على الإصلاحات والثورات في المجتمع، وهذا ما اتفق حوله رمزياً كلّ من تييه وغامبيتا. لكن عندما تجزّئ أقلّ فهل يمكن أن تحكم بمقدار كافٍ؟ هذا ما كان خاصة، إبّان الفترة الحزينة التي سبقت الانهيار خلال شهر حزيران/ يونيو سنة 1940، أحد التصوّرات القسريّة للوعي السياسي الفرنسي.

الجمهورية والدولة: طبيعة الدولة الجمهوريّة ووظيفتها وحدودها[89]

إنّنا نعلم كلمة ديغول القاسية: كان بالإمكان سنة 1940 إنقاذ الموقف بفضل عمل رئيس الجمهورية، وهو قائد الدولة، شريطة «أن

(89) إضافة إلى المؤلّفات التي سبقت لكل من دوغيت ومالبرغ وهوريو، فإن الكتاب الأكثر تعلّقاً بالمسألة هو أطروحة هنري ميشال المذكورة سالفاً: ***L'idée de l'état. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la révolution*** (Paris: [s. n.], 1896). =

twitter @ baghdad_library

يكون هناك رئيس وتكون هناك دولة». تتوافق الكلمة بالتأكيد مع إحدى الأفكار الديغولية الثابتة والأكثر تأثيراً. «إصلاح» الدولة و«إعادة تشييدها» وتأمين «استمراريتها» والدفاع عن «مصالحها» العليا، هي كلّها إحدى الأهداف، إن لم تكن الهدف الأساسي للتغيرات المؤسساتية المفروضة سنة 1958 والملازمة، فهي بالأحرى شرط لتصرف مُوفّق لسياسة الأمة ولإعادة «عظمتها». هكذا قد تكون الجمهورية الثالثة ـ وبالطبع مثل الجمهورية الرابعة التي وقعت في الأخطاء نفسها ـ تساهلت مع «اختفاء» الدولة أو حتى تسببت فيه. قد يندهش المرء، والحقّ يقال لاجتيازه فقط الأدب السياسي أو القانوني الذي جرى تدشينه أساساً في ظلّ الإمبراطورية الثانية مع لابولي ودوبون وايت وتضاعف وتراكم حول الموضوع، وفي الغالب من أجل الرثاء للدور الكاسح للدولة قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها: ويبدو هذا حاضراً حقّاً. عند هذه النقطة أيضاً يجب علينا أن نتساءل، على الأقلّ بعجالة، عن التعريف الذي كان يقدّمه جمهوريّون للدور الذي يسندونه في مذهبهم إلى الدولة، وبالتالي إلى الواقعات التي يصطدمون بها أو يتأقلمون معها حين حكموا البلاد.

= درس هذا الأخير في دار المعلمين العليا، ثمّ عمل أستاذ فلسفة في معهد هنري الرابع 1895، ثمّ أستاذ تاريخ الأفكار السياسية في السوربون سنة 1902 وهو من تلامذة رونوفييه وكان مساعداً لتحرير *Temps* منذ سنة 1889. كان من خصوم المذهب البولانجيّ وذا اتجاه «ديمقراطيّ». أطروحته اللاتينية كانت دراسة عن المذهب الفرداني لستيوارت مِل (1895). كرّس بحوثاً نُشِرَتْ عقب موته سنة 1906 ـ حول قانون فالّو (*Loi Falloux*). كان أستاذاً لجامعيّين وبيداغوجيّين مهمين وهما بول لابي (Paul Lapie) وفرنسيسك فيال تحدّث عنهما جيّداً بروست في أطروحته عن المناضلين القدماء. سنعود لاحقاً إلى أهمية كتيب: Henry Michel, *La doctrine politique de la démocratie* (Paris: [s. n.], 1901),

يهمل كتاب *L'idée de l'état* مسائل الإقليم والتنظيم ليتناول خاصة مذهب التدخّل في الشأن الاجتماعي والاقتصادي.

المذهب واضح، كما اعترف بذلك جميع رجال القانون ومن ضمنهم الذين نقدوه وقاوموه. إنه ينبع من نظرية السيادة الوطنية والشعبية التي سبق عرضها. الدولة، من هذا المنظور، هي «ممثّل الوحدة السياسية للأمة» كما أشار بارني الذي أضاف التدقيق التالي: «الدولة هي مجموع السلطات العمومية المكلّفة بتنظيم الشؤون التي تهمّ البلد بأسره وإدارتها»[90]. في هذا التعريف، وهو مع ذلك كلاسيكي تماماً في فرنسا، المبدآن اللّذان سيلقيان أكثر نقاشاً من قبل المذهب، متّحدان: من جهة، الدولة هي تمثيل لوحدة، وهي المجموعة الأوسع الموجودة في سكّان وإقليم معطيين، ذلك هو جانبها القانوني (شخصيتها القانونية أو صورتها الخيالية كما سيقول رجال القانون). ومن جهة أخرى، إنها أيضاً «سلطات» عمومية، وهو التعريف الذي سيقدّمه مالبرغ باعتباره إياها «سلطة عليا يمارسها عدّة أشخاص أو مجالس على جميع الأفراد»[91]. لا يمكن لهذه السلطات أن تمارس (وهي لا تمارس) إلا عبر أفراد ومنظّمات، إذاً عبر أجهزة، لكن وجود هذه الأجهزة، المبرهنة على وجود منظّمة، هو الذي يسمح للدولة بالعبور إلى وجود قانوني. وفي الحقيقة إنّ جميع هذا التصوّر للدولة الذي منه يَنتُج فعلاً قانون عمومي فرنسي، ليس فعلاً خاصاً بالجمهوريين، بل هو إرث مشترك متحدر ممّا حدث سنة 1789 وسنة 1791 إذ إن المبادئ القانونية لم تحوّر في الجملة إلا في نقاط مخصوصة (مع أنها مهمة جداً) مثل شخصيتها أو مسؤوليتها.

والحق يقال، لم يكن معنى كلمة دولة هذا بالجدّة التي يمكن تخيّلها. لقد سبق وأن استعملت الكلمة في النظام القديم بمعنى

(90) انظر: J. Barni, op. cit., pp. 23 et 27.

(91) انظر: R. Carré De Malberg, op. cit., I, p. 67.

twitter @ baghdad_library

التنظيم الجماعي الأسمى. إنّ الخلط ذاته الذي أُرسي أحياناً منذ القرن السابع عشر عن قصد بين كلمتي **مَلِك ودولة** كان يبرهن على ميزة معقولية المَلكية أكثر من برهنته على أبويّة الدولة. لهذا، لم تكن كلمة **دولة** مستعملة بتواتر شديد في مفردات لغة الحقبة الثوريّة. **الأمة**، ثم **الجمهورية**، وحتّى **الحكومة** هي الكلمات الأكثر تداولاً. وفي النصوص الدستورية نفسها تظهر كلمة «دولة» بصورة دالة تحت التصورين المذكورين سابقاً: أحدهما عام جداً ومجرّد للإشارة إلى «المصالح» أو «الأمن الداخلي والخارجيّ» لمجموع الشعب، والآخر أكثر عينية ويتعلّق بـ «ختم الدولة» أو أيضاً «مداخيل» و«مصاريف» الدولة[92]. وبالفعل يمكن أن تؤخذ كلمة جمهورية، خلال هذه الفترة، كمرادف مطلق للدولة[93]. لكن عندما نتكلم عن **دائني الدولة** نعارضهم بالطبع مع دائني المجموعات المحليّة وتجد الدولة في هذا الاستعمال معنى عينيّاً.

وفي هذه الظروف لا تهمنا النقاشات النظرية التي كانت تتجلّى في المذهب الفرنسي بداية من سنة 1880 حول تعريف الدولة وطبيعتها ووظائفها سوى قليلاً.

وتجد هذه النقاشات، إن صحّ القول، تفسيرها في الصّمت المفارقي للدستور المعمول به من حيث المبادئ ـ صمت كان يجيزه التفسير المتنوع لكبرى النصوص التاريخية، إعلان الحقوق، دستور سنة 1791... إلخ ـ أكثر ممّا تجده في الحاجات العملية للفعل

---

(92) Pour le «sceau de l'état»: Constitution de 1791. Chap. IV, sect. 1, art. 1 et 2; pour les «recettes et les dépenses de l'état»: Constitution de 1799, art. 45 (L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, pp. 23 et 113; J. Godechot, pp. 56 et 156).

(93) قارن مثلاً في دستور 1795 بين المادتين لدى: (L. Duguit, H. Monnier et R. Bonnard, pp. 88 sq.; J. Godechot, p. 118).

السياسي والحكومي بما أنّ الاتفاق كان حاصلاً بالنسبة إلى هذا الفعل على الأقلّ حول مصدر السيادة. ويمكن تفسيره كذلك بتجديد تعليم القانون العام مرتبطاً بتأثير المذاهب الجديدة في رجال القانون، وذلك مثل الوضعية والسوسيولوجيا، والتفسير ممكن خاصة بواسطة معرفة فلسفات القانون الألمانية المؤوّلة، لحسن الحظّ، والمناقشة غالباً بخلفية وطنيّة. لكن سبق أن سنحت لنا فرصة ملاحظة مفادها أنه مهما كانت حيويّة التقابل بين العديد من المدارس، مثلاً بين دوغيت وهوريو ومالبرغ لمعرفة ما إذا كانت الدولة سابقة على الحقّ ـ إنها نظرية الوضعية القانونية المنسوبة إلى مالبرغ ـ أو إذا ما كانت هي نفسها تعبيرة عن قيمة قانونية منتشرة، تجمّع أجهزة و«خدمات» مخصصة لإكساب هذا «المعيار» شكلاً قانونياً، فإنه [التقابل] يسيىء، في العمق، إخفاء اتفاق حول المبادئ. وبما أنّ جميع هؤلاء المؤلّفين يتنزّلون بمحض إرادتهم في الإطار المؤسساتي للجمهورية البرلمانية «على الشاكلة الفرنسية»، ويعترف الكل بشكل أو بآخر كاثوليك كانوا أو جمهوريين معتدلين لاأدريين أو لا، ووفق مشيئة المذهب الجمهوري المجمع عليه، بمعطى سابق على الحقّ الموضوعي ـ «المبادئ» وفق تسمية الجمهوريين ـ كان يجوز لهم فقط أن يرموا به خارج الميدان القضائيّ. ومهما يكن من أمر، إنّ المذاهب الفرنسية للدولة المعبّر عنها في كليات القانون، وحتّى الأشدّ محافظة تتعارض جوهرياً مع بعض المذاهب الألمانية المنادية بأولوية القواعد الأخلاقيّة ـ يمكن لمضمونها بالطبع أن يتنوّع، لكن تُربط عموماً بالحقّ الطبيعي أو بإعلان 1789 ـ «التي تهيمن بسموّ عظمتها على كل سلطة للدولة مهما كانت مطلقة قانونياً، ومهما كانت ضرورية سياسياً»[94]. منذ سنة 1789 لا يمكن للدولة بالنسبة إلى الفرنسيين أن تكون سابقة في

(94) انظر: Carré De Malberg, op. cit., I, p. XIX.

twitter @ baghdad_library

وجودها أو مطلقة أو غير محدودة. إن كانت الدولة بالنسبة إلى الجمهوريين هي حقاً المنظّم للحقّ الوضعي فيجب أن تكون هي ذاتها منظّمة وفق النظام الجمهوريّ الذي يعرفُ حقّاً سابقاً على القوانين، والذي يعطي للقانون ـ إن كان سلوكه نابعاً من الإرادة العامّة ـ غاية أخلاقية.

غير أن هؤلاء الجمهوريين الذين ارتقوا إلى دقّة الحكم في مجتمع مُعيّن وظروف تاريخيّة فعليّة، اعترفوا في الوقت نفسه عمليّاً بوجود مؤسسات مجموعُها يكوّن دولة بالمعنى العيني للكلمة، أي ما يمكن تسميته «جهاز» دولة. إنّ مثل هذه المؤسسات التي غالباً ما يعود أصلها إلى الملكية القديمة، وعلى أيّ حال إلى الثورة والإمبراطورية الأولى، تدوم في تنظيمها القانوني كما تدوم أحياناً في انتدابها. من البديهي جداً أنّ التحليل التاريخي ـ كما يمارسه هوريو مثلاً ـ يدفع إلى اعتبار المذهب الثوري الذي، بفعل إيماني قانوني، كان يضع أصل كلّ سلطة في الأمة كتمثّل **بَعْديّ**، وأنّه في الواقع ثمّة تملّك وتأويل جديد لواقعات الحقبة الطويلة. وسيتمّ الإلحاح منذ ذلك الحين على استمرارية المؤسسات: المثال الشهير يتعلّق بتنظيم محكمة النقض التي تعود إلى مراسيم داغيسو[95]... ما كان صحيحاً سنة 1789 هو أيضاً أكثر صحّة سنة 1875. وجد الجمهوريون أنفسهم بالمعنى المزدوج للكلمة، أمام **دولة الواقع** التي غالباً ما اكتفوا بمراقبتها بواسطة ممارسة السلطة السياسية. المشكل الوحيد إذاً هو معرفة العلاقات بين السلطة السياسية في قمّتها والدولة في تنظيمها العينيّ وذلك في الماضي والحاضر.

---

(95) انظر: Hauriou, op. cit., p. 178.

الوحدة والعلمانية

إنّ الميزة الأولى للدولة بالنسبة إلى الجمهوريين هي وحدتها أو بالأحرى وحدانيتها: مثل السيادة والجمهورية والقانون. وبهذا المعنى تكون بيانات بورتاليس في **الخطاب التمهيدي** ذات دلالة، وذلك ببيان الحركة التي أحلّت في الثورة بفضل توحيد القانون «دولة» محلّ «دول» متعدّدة مثلما أحلّت الأمة[96] محلّ الأقاليم. هناك بالتأكيد جماعات عمومية أساسية أكثر من الدولة.

لكن بارني يستعيد مرّة أخرى رأياً مطلق الانتشار عندما يكتب:

«إن شعباً منتشراً في إقليم ممتدّ نوعاً ما ينقسم إلى عدد معيّن من المجموعات المتبعثرة، والتي يكوّن أفرادها في ما بينهم هذه النواة الأولى للمجتمع العمومي الذي نسمّيه **بلديّة**. البلديّة هي نقطة انطلاق هذا التشارك الواسع الذي يكوّن أمّة، و**الدولة** تمثّل الوحدة السياسية. إنّها بمثابة نخروب الدولة. يمكن القول أيضاً، ونحن محقّون، أنّ البلديّة الصّورة المختصرة للدولة، أو أنّ الدولة هي الصورة المكبّرة للبلديّة.

«من اليسير أن نستنبط من ذلك امتداد حقوقها وفي الوقت نفسه حدودها.

«يجب أن يكون للبلديّة حقّ إدارة شؤونها بنفسها وتسمية حكّامها بما هي اجتماع عائلات مقيمة في المكان نفسه، ولها بذلك عدد معيّن من المصالح المشتركة، التي منها يُشتقَ اسمها. إنّ الحكومات الاستبداديّة، والتي مبدؤها ابتلاع كلّ شيء، لا تستطيع احتمال هذا الاستقلال لأنّ فيه حدّاً من سلطتها المطلقة. وعلى

---

(96) انظر: *Code civil français*, op. cit., I, pp. 20 sqq.

twitter @ baghdad_library

العكس من ذلك تكوّن الحرّيات البلديّة الأساس نفسه للحريّات العامّة في الحكومة الجمهوريّة التي تمثّل فيها الحرّيّة المبدأ الأساسيّ. كل بلديّة تحكم نفسها بنفسها تكون بمثابة الجمهوريّة الصغيرة في الجمهوريّة الكبرى.

«لكن إن وجب تمتعها باستقلاليّة تامّة في دائرة المصالح المحلّية التي تهمّها بصفة خاصّة، فإنّ على سلطتها أن تقف أيضاً عند ذلك الحدّ. ليست البلديّة إلا جزءاً لا يتجزأ من كلّ ورغم ذلك، فهي تحافظ على حياتها الخاصّة واستقلاليّتها، وهي تدخل في كلّ ما يتعلّق بالمصالح العامّة للجمعية التي تنتمي إليها في كتلة الشعب بأسره، وهي على هذا الصعيد خاضعة للقوانين والسلطات العموميّة التي يفرضها الشعب على نفسه. وإن كان الأمر على خلاف ذلك ستوجد دول مستقلّة على قدر وجود بلديّات متميّزة، وستضمحلّ الوحدة كلّها في التنوّع، وتضيع القوّة التي تولّد اللّحمة في التشتّت.

«إجمالاً تكمن حرّيّة شعب ورفاهه في تناغم هاتين القوّتين، البلديّة والدولة، وهذا ما يجب أن تبحث عنه حكومة جمهورية. إذ بدل أن تُخنق الحرّيّات البلديّة، على غرار ما فعله الاستبداد الملكي تحت شبكة إدارة مركزيّة تجثم على جميع نقاط البلديّة، على الدولة أن تحترم الحرّيّات وتشجّع النموّ. لكن لن يُقدر على تحمّل وقوع حقوق المواطنين والمصلحة العامّة في خطر بتعلّة الاستقلال البلدي. لهذا الشرط المزدوج ستكون البلديّة ما يجب عليها أن تكون، ولن تكون إلا ما يجب أن تكون: مجموعة حرّة في مجتمع حرّ»[97].

يستحضر نصّ بارني هذا الوحدة الجغرافيّة الإقليمية ومن ثم، وأبعد من الاختلافات الإثنيّة والتاريخيّة للأقاليم، الوحدة القانونية

(97) انظر: J. Barni, *Manuel républicain*, pp. 23 sqq.

التي هي ضامن لوحدة أخرى: هذه الوحدة الثقافيّة والروحيّة والأخلاقيّة التي قدّم لها غامبيتا أدقّ تعريف وأكثر التعريفات وجدانيّة في خطاب أنّيسي (Annecy) الشهير. وبالفعل إنّه يعلن بخصوص الجمهوريّة الفرنسيّة: «وليست وحدة مقاطعات مشتركة، وليست لا تورين (La Touraine) متّحدة بالريف ولا بيكاردي (La Picardie) ملحقة بِـ لانغدوك (Languedoc) ولا بورغون (La Bourgogne) مرتبطة بِـ لا بريتانْيو (La Bretagne) مثلما ترتبط الولايات المتّحدة الأميركية ببعضها. كلا ! هذا المجموع وهذه الوحدة هي الجمهوريّة الفرنسيّة، أي الأمر الأكثر تكثّفاً والأكثر تنوعاً، والأكثر تعدّداً والأكثر خصوبة، كلّ ذلك مجتمعاً، الجمهوريّة الفرنسيّة، [. . .] «ستكون [. . .] شعباً بأسره مختصراً في شخصيّة أخلاقيّة ذات عظمة لا تضاهى. وهذه الشخصيّة الأخلاقيّة وهذا الكائن النبيل المميّز وخليقة الذكاء السامية هذه، والإرادة الإنسانيّة قادرة على أن تكون لها كلّ خصال البلدان المتنوّعة التي كنت في صدد التذكير بأسمائها [. . .]. لكن سيكون لها شيء ما أكثر من ذلك، شيء ما خاصّ لصورة جوهريّة بأمّتنا. وسيكون لها منّة. وكزهرة الحضارة والذوق ستكون ـ ما لا يمكن أبداً انتزاعه منّا ـ المدرّبة الفعليّة للنوع البشريّ. وستكون البحث في الفنون والإتقان في الصنائع والتفوّق في العلوم والسمو في التصوّرات الفلسفيّة والنزاهة في الأعمال والوضوح في الذّكاء والنور والعدل في كلّ مكان. وستظهر في العالم كأرقى عبارة للفكر البشريّ. هذا، سادتي، ما ستكونه الجمهوريّة الفرنسّة»[98].

غير أن الوحدة القانونية والإقليميّة والأفقيّة، لو أردنا القول، تقتضي أيضاً وحدة من نوع آخر أخلاقيّة أو روحيّة: إنّها اللائكيّة، أو

---

(98) Discours d'Annecy, du 1er octobre 1872, dans: P. Robiquet, III, pp. 166-170 (P. Barral, *Les fondateurs....*, pp. 164 sq.).

twitter @ baghdad_library

إن أردنا الوحدة بغياب الروابط العضويّة بين الدولة وكلّ ديانة قائمة أو غير قائمة. إنّ الأمر معروف بصورة مفرطة حتى نلحّ عليه طويلاً. إنّ الفصل بين الكنائس والدولة قد جرى تحقيقه لأوّل مرّة، وهو أمر جدير بالملاحظة، بفضل دستور السنة الثالثة الذي طالما جرى احتقاره، حيث تنص المادة 354 على أنّه: «يجب عدم إرغام أحد على المساهمة في نفقات تعبّد ما. الدولة لا تستأجر أحداً». غير أنه منذ المعاهدة البابويّة والكنائس مرتبطة بالدولة بروابط تعود في الوقت نفسه إلى القانون الدولي والقانون العمومي. لقد أنشأت المعاهدة في الحقيقة داخل الدولة أنواعاً من الطوائف بعد أن اعترفت بها ونظّمتها. ولئن كانت هذه الطوائف غير مزعجة للدولة مادامت ترى أنّه من المصلحة استعمالها، فإنها تضرّ شكلياً بحرية ضمائر الأفراد وبالمساواة بين المواطنين. كما لا يفوتنا القول بأنّ الجمهوريين قد سجّلوا تقليدياً الفصل كواحد من أوائل بنود برنامجهم، من ذلك مثلاً شارل تيست سنة 1833 وجول سيمون وفاشيرو سنة 1868 وغامبيتا سنة 1869. وعلى صعيد القانون جرت صياغة هذا المطلب صورياً بفضل حرية الضمير والمساواة أمام القانون.

لكن الواقع السياسي والأيديولوجي كان بطبيعة الحال أكثر تعقيداً من ذلك بكثير. أوّلاً لأن دور الكنيسة في الدولة لا يقف عند مشكل تنظيم التعبّد: لقد نفذت الكنائس ـ وخاصة منها الكاثوليكية ـ في الواقع إلى الدولة في بعض أهمّ هياكلها بدءاً بالوظيفة التعليمية، لكن أيضاً على صعيد الانتداب والتوجيه السياسي والجيش والقضاء، وحتّى المؤسسات السياسية نفسها. اخترع الجمهوريون أو استعملوا كلمة «مذهب إكليروسي» إشارة إلى هذا النفاذ والتأثير المباشرَين أو غير المباشرَين. لقد كانت هناك رهانات مباشرة على نحو ما، كانت المدرسة والجامعة أوّلها: وحسمت المسألة حتى قبل الفصل بانقسام

الجمهوريين حول الوصول إلى هذا الحدّ. أوّلاً لتجنّب تصادم المعارضات المفرطة في حيويّتها، ثمّ خاصة لأنهم كانوا منذ أمد بعيد تحت تأثير همّ مفاده أنّ الانفصال عن الكنائس سيفقد الدولة وسيلة مراقبة ثمينة. غير أن خلف تعريف اللائكية هذا، بأنها اتجاه لضرب منظّمة قد تكون خصماً للدولة، يوجد بطبيعة الحال لدى الجمهوريين دافع آخر.

في ما يتعلّق بالدولة على وجه الخصوص يمكن للائكية أن تعتبر ضمانة جديدة للوحدة الروحية الضرورية للجمهورية. لقد كانت اللائكية الحقل الوحيد الذي كانوا يأملون العثور فيه على هذه الوحدة باعتبار التقسيمات السياسية والأخلاقية للبلد[99].

يبيّن هذا الموروث التاريخي الثقيل جداً أنّ المذاهب السياسية الجمهورية ـ بما هي سياسات ـ تعثّرت باستمرار في عدد معيّن من مشاكل ذات طابع قانوني يفرضها عليهم الوجود العيني للدولة الفرنسية. وكما قلنا غالباً استقرّت الجمهورية في فراش الإمبراطورية، ووجدت ذلك ملائماً إلى حدّ أنها لم تستعمل فقط الدولة (كمنظّمة) كما ورثتها، بل طوّرتها بشدّة أيضاً. لكن منعتها في الوقت نفسه مبادئها السياسية المؤسّسة على الحقوق الفردية وعلى السيادة الشعبية بكلّ صرامة من تطوير نظرية أو ممارسة توتاليتارية للدولة، بما أنّ هذه الأخيرة ليست الأولى بالنسبة إلى الجمهوريّ، وليست غاية ذاتها أو تبريراً لذاتها، وإن كانت سلطاتها محدودة فليس ذلك بـ «تحديد

---

(99) انظر [ص 345 ـ 346]. حيث تكررت كلمة دولة أكثر من 110 مرّات. ووفق إحصاء قمت به في مؤلّفات فيري المنشورة وجدت أن اللفظ تعلق في57 مناسبة، بشكل مباشر أو غير مباشر، بصلات الدولة بالكنيسة. غير أن الدولة هي كذلك «أولى الجمعيات» (P. Robiquet, VI, p. 84) و«الحارس للمدينة الأرضية» (III, pp. 200 sq.) والوحدة القوميّة (III, pp. 65 sq.).

twitter @ baghdad_library

ذاتي»، بل لأنها تجد، أو لأن من واجبها أن تجد، فوقها أو أمامها حقوقاً وإرادات مستقلّة مشروطة بضمانات. هذا التصور للدولة ليس بالتأكيد خاصاً بالجمهوريين. إنه ميزة الليبراليين الفردانيين. كان المشكل بالنسبة إلى الجمهوريين من جهة التوفيق بين هذا التصور الليبرالي ووحدة سيادة الشعب، ومن جهة أخرى الانسجام العيني مع إرث دولة قيصرية لئن أمكنها القبول بالفردانية الاقتصادية فإنها غالباً ما تنبذ النتائج الإدارية والسياسية المترتّبة عن ذلك. يجب القول في سياق تقريظيّ أنّ الجمهوريين سعوا دوماً إلى تحسين الأداة، وحتّى إلى الحفاظ عليها، عاملين في الوقت نفسه على نصرة المبادئ. لقد نادوا طيلة القرن التاسع عشر بإلغاء الفصل 75 من دستور السنة الثامنة الذي يمنع متابعة أعوان الدولة قبل أن يسمح بذلك مسبقاً مجلس الدولة[100]. إنّ تاريخ الجمهورية الثالثة طبقاً لصياغة منسوبة إلى بارني سنة 1870، موسوم بتقدّم مطّرد لمفهوم المسؤوليّة في فقه قضاء المحاكم الإدارية ومجلس الدولة. هنا تكمن أهمية ضروب جدل المدرسة المذهبي حول التعريف الذي يمكن إعطاؤه للدولة. إن البناءات النظرية الخاصة بالكتّاب، والتي يبدو أنّها لا تلزم سواهم، يمكن أن تبدو لهم على قدر من البطلان: ماذا يهمّ أن تعرّف الدولة، كما يريد دوغيت، كـ «مجموعة من الخدمات العمومية»؟ الكلمة لم تكن جديدة. لكن إن أمكن لهذا التصور المقدّم في فقه القضاء أن يفضي إلى تدقيق مسؤولية الدولة في تحديد حقوقها الملكية، وفي نزع قداستها، وإلى أن توعز إليها، إن لزم الأمر، بمهامّ جديدة فعندئذٍ تصبح مفيدة ومطابقة لمصالح الجمهورية ومجموع المجتمع، وهذا ما تمنّاه المؤلّف. ويكفي أن نفتح كتاباً في القانون الإداري لنرى أننا نحيا دوماً على بعض هذه المفاهيم المقدّمة

(100) انظر: G. Sautel, op. cit., p. 453.

في ظلّ الجمهورية الثالثة: حتى في صورة نقدها وشحذها وإتمامها، فإنها تحمل العلامة في عظمتها كما في محدوديتها. وفي الحقيقة كانت هذه النقاشات القانونية جوهريّة جداً. لكن لنعترف أنها لم تصبح ممكنة إلا لكون الجمهوريين قد مكنوها من الدفع الضروريّ بعملهم السياسي المخصوص[101].

التأويل السوسيولوجي

لقد تطوّر في جميع بلاد أوروبا، حتى تلك الخاضعة دوماً لعواقب الفيودالية والاستبداد مثل النمسا أو روسيا، خلال القرن التاسع عشر، تأمّل نظري أخّاذ حول التعريف والأهداف والوظائف والحدود التي يجب إسنادها إلى الدولة. لقد انطلق هذا التأمّل من دون ريب منذ القرن الثامن عشر. وقد شجعه في الوقت نفسه وجود ملكيات «إدارية» كبرى في فرنسا وبروسيا والنمسا، والفلسفة الإصلاحية المنتسبة إلى الفيزيوقراطيين وإلى الاقتصاديين الاسكتلنديين. غير أن صدمة الثورة الفرنسية ساهمت بمذهبها الرسمي القائل بالسيادة الشعبية وبحقوق الإنسان، والتجربة النابليونية وخصوصاً التحوّلات الضخمة للثورة الصناعية الأولى في تجديد مهم لهذا الفكر. كان التقليد الليبرالي المسيحي أو العلماني يضع بالتأكيد في المستوى الأول الاعتراف بالفرد وبحقوقه. غير أنه لا ينفي وجود الدولة وضرورتها ومشروعيّتها: لكن على الدولة بالنسبة إلى هذا التقليد أن تقتصر على ممارسة مهام بسيطة ومحدودة تخصّ السلم

---

(101) يجب تقييم أثر دوغيت في هذا المنظور. وليست مصادفة إن استحسن الراديكالي غاستون جاز (Gaston Jèze) ذلك. انظر: E. Pisier-Kouchner, op. cit., وهو أوضح من: L. Sfez, «Duguit et la théorie de l'état (représentation et communication),» *Genèse et déclin de l'état, Archives de la philosophie du droit*, vol. 21 (1976), pp. 111-130.

twitter @ baghdad_library

المدني والنظام العمومي، وسير العدالة، والدفاع عن الإقليم، وتمثيل الأمة في الخارج، وبعض المهام الإدارية أو التقنية المتواضعة (فرض الضرائب وجبايتها وشبكة الطرقات والأشغال العامة والمستشفيات. . .). باختصار إن الدولة هي الجهاز مختزلاً يؤمن للأفراد، وهو في خدمة السلطة السياسية بالمعنى الواسع، مساواة الحقّ هذه التي هي بالنسبة إلى الليبراليين هدف الحالة المدنية وحدّها في الوقت ذاته. وإن قامت الليبرالية بتكريم سريّ للعائلة عن طواعية وبتكتّم، فإنها تريد عمليّاً تجاهل كلّ هيئة أو جمعية وسيطة بين المواطن بصفته ذاتاً حقوقية والدولة، عدا المجموعات المحلية المتصوّرة منذ سياس وفق نموذج جغرافي وإقليمي محض بطبيعة الحال، والتي تراقبها الإدارة من كثب. تلك هي الصورة المصغّرة والمحدّدة للدولة الليبرالية. سبق وأن سنحت لنا فرصة بيان أنّ الجمهوريين من جميع الاتجاهات كانوا يرفضون بصرامة هذا التصوّر منذ ملكية تموز لأنهم لم يكونوا متمسّكين بالفردانية المحض، بل كانوا يعترفون بشتّى الطرق بطبيعة اجتماعية للإنسان يعبّر عنها شعارهم حول الأخوّة. ومن جهة أخرى يجعل قبول السيادة الشعبية من الممارسة الفعلية للسلطة بواسطة الأغلبية غاية لكلّ تنظيم سياسيّ: الدولة بما هي تنظيم نشيط للسلطة هي بالنسبة إليهم أداة في خدمة غاية يجب أن تفعل وبقوّة كما كان يقول فرانسوا دوبون وفانديوينكل سنة 1834. وحده تعداد الوظائف المعترف لها به يبيّن وجوب توجّه هذا الفعل نحو المصلحة العامة ـ وهو المعنى ذاته لكلمة الجمهوريّة ـ التي هي أيضاً مصلحة العدد الأكبر. لذلك جرى منذ البداية، أريد القول منذ أولى الدساتير الجمهورية، إدراج الواجبات الجماعية للدولة أو للجمهوريّة في البيانات نفسها التي تتضمّن تدخّلاً مباشراً في ميادين أساسية من الحياة المدنية والاجتماعية. إنّ دستور سنة 1793 بتأكيده أنّ «المساعدات العمومية

ديْن مقدّس» يحوّلُ مباشرة إلى «المجتمع» (أي فعلياً إلى الدولة) المؤسساتِ الخيرية العتيقة التي كانت تحييها الكنيسة في ظلّ النظام القديم، وتحييها الملكيّة منذ عهد قريب، وذلك بإعطائها غاية وتبريراً جديدين. وبتأكيد أنّ «التعليم حاجة الجميع»، يسند هذا الدستور أيضاً إلى المجتمع واجب جعله في متناول كلّ المواطنين. ويدشّن دستور سنة 1795 تقليداً جوهريّاً وفرنسيّاً جداً حين يعلن أيضاً وبوضوح أشدّ الطابع الدولي للتعليم العموميّ الذي يبرّر وحده الفصل العاشر من الدستور الذي يتضمّن خمسة بنود. وتستجيب المكانة الفريدة المعطاة لوظيفة التعليم بالطبع إلى أسس النظريّة الجمهوريّة نفسها. هنا أيضاً يأتي مثال بارني بليغاً. لقد وضع التعليم العموميّ[102] في المقدّمة عند إحصائه «الخدمات العموميّة الكبرى» الواجب على الحكومة القيام بها.

إنّ مفهوم «الخدمة العموميّة» الذي سيجعله دوغيت شعبيّاً ويقحمه بنجاح في قانوننا الإداريّ متجذّر بقوّة في التقليد الجمهوريّ، وبه تتأكّد فكرة أنّ الدولة ليست فقط منظّمة محدودة بحماية العلاقات الفرديّة، بل عليها أيضاً تنظيم الحياة الاجتماعيّة بالتدخّل مباشرة ـ بطريقة مبالغ فيها نوعاً ما ـ في نشاطات من النوع الاقتصادي أو التقني، من دون الحديث بطبيعة الحال عن مراقبة العلاقات الاجتماعيّة بواسطة تشريع عقود العمل والحياة الاقتصاديّة التي كانت غريبة تماماً عن القانون المدني، والتي ستتطوّر طيلة القرن التاسع عشر كلّه مع تسارع ملحوظ في ظلّ الجمهوريّة الثالثة.

غير أنه لابدّ من الحذر من إسناد أبوّة هذه النظريّة إلى الجمهوريّين وحدهم. وفي الواقع كانت المَلكيّات الممركزة في القرن

---

(102) انظر: J. Barni, op. cit, p. 53.

twitter @ baghdad_library

الثامن عشر في أوروبا القاريّة كلّها، وبالخصوص في فرنسا، تمارس (أو تحاول ممارسة) سياسة نشيطة للتدخّل بجميع الأشكال. لقد طوّرت إدارةً متعددة ومتقنة نسبيّاً على صعيد الأشغال العامّة والأداءات ـ ولا تمثّل فرنسا في هذا الميدان استثناء، رغم تأسيس الصيغة العامّة التي كانت في الممارسة إدارة ـ وحتّى على صعيد التعليم والبحث مع إنشاء الأكاديميّات.

رغم أنّ الثورة والإمبراطورية ستعاودان الوصل مع تقليد عظيم إداريّ وممركز فقط بخلق أو بإلحاق خدمات عامة كبرى. ونعرف حتى في ما يتعلق بالاقتصاد الدرجة العالية من التدخّل والاستبداد المميّز لفرنسا بالنسبة إلى دول أخرى. إن كانت الإمبراطورية الأولى، في هذه النقطة، وريثة المركنتيلية الكولبرتية، فإنّ ملكية تموز، وخاصة الإمبراطورية الثانية، مارست في الواقع السياسة نفسها بتسميات أخرى. وقد كانت مذاهب جديدة، مثل السانسيمونية أو الوضعية، بإلحاحها على مسائل التنظيم الصناعي، تبرّر على نحو واسع هذا التدخّل، أو على الأقلّ مراقبة الدولة هذه لجميع أنواع النشاطات التي كانت في بلدان أخرى، وبالأحرى في إنجلترا، مخصصة إمّا للمبادرة الخاصة، وإمّا إلى سلطات إدارية محلية منتخبة ولامركزية. ومن بين الاتجاهات الفرنسية، أو على الأقلّ القارّية المتفرّدة والمتأثّرة جداً بالنفعية الإنجليزية، نعثر على أعمال الاقتصادي دوبون وايت المميّزة، لكن الكاتب يتوصّل إلى خلاصات متعارضة ومفارقة في كتابه المشهور *L'individu et l'état* (1865)، إذ الدولة وحدها، بالنسبة إليه، قادرة على أن تكون عامل تقدّم عندما تحفّز الأفراد على تقاسم المهام والمسؤوليات المفروضة. غير أن ما يهمّنا هنا هو أنّ دوبون وايت يبرر، بهاجس كبير، هذا التدخّل باسم «الحرية السياسية» التي يعرّفها مثل الجمهوريين ـ وخاصة منهم لويس

بلان ـ بأنها **سلطة حقيقيّة**، «سلطة الشعوب على نفوسها»[(103)]. يجب على الدولة، إضافة إلى ذلك، أن «تسدي خدمات» و«تعطي المثال» على أن النظام المأمول سيكون نظام حرية. وإنّ هذا المذهب الأصيل ينهل، بمعنى ما، من منابع المذاهب الجمهورية نفسها، إذ ثمّة بالتأكيد تأثير كونت وليتريه اللّذين يستعير منهما فكرة أنّ الفرد مدين بكلّ شيء للمجتمع، وأنه لا وجود لمجتمع دون حكم[(104)]. ويرى دوبون وايت من جهة أخرى مثل جميع الجمهوريين منذ كوندرسيه أن هدف كلّ سياسة هو «التقدّم» التقني والعلميّ، وفي الوقت ذاته الاجتماعي والأخلاقي. وستكون الدولة عاملاً متميّزاً في هذا التقدّم. ولا ريب في أنّ دوبون وايت، هذا المسيحي عن قناعة، قد جعل من الدولة «وسيطاً بين الفرد والعناية الإلهية»، ويعترف لها بالسلطة الأخلاقيّة التي كانت للكنيسة. وبديهي أن الجمهوريين لا يتبعونه حرفيّاً في هذه النقطة. لكن لو فهمنا الأمر على صعيد الاستعارة سيكون الاتفاق أيسر. ويجري تفسير ذلك بأنّ هنري ميشال منظّر المذهب الجمهوري المتقدّم قد استطاع في كتابه عن **فكرة الدولة** (*L'idée de l'état*) أن يصنّف دوبون وايت في فئة المتعلّقين بـ «اشتراكية الدولة». لقد اعتنى هذا الأخير بتوضيح مقصده، وهو الصّيانة المطلقة للحريّة والحقوق الفرديّة. إلا أنّ اهتمامه انصبّ على الانطلاق من تحليل تاريخيّ دقيق للدور العملي للدولة في فرنسا منذ أن أزالت الثورة الهيئات الوسيطة. وهو لا يرى غير الدولة المُمركزة لضمان النظام والتقدّم والحرية

---

(103) Ch. B. Dupont-White, *L'individu et l'état*, 3 éd. (Paris: [s. n.], 1867) (1857), p. 1.

(104) انظر: Dupont-White, «Le positivisme. À propos d'un livre de M. Littré. I, Les causes du positivisme. II. L'infériorité philosophique du positivisme,» *Revue des deux mondes* (1er février 1865), pp. 545-576; 15 février, pp. 869-893.

twitter @ baghdad_library

و«تقدّم الطبقات الأكثر كثافة والأقلّ حظوظاً»، وهي فكرة استعارها في الوقت نفسه من كوندورسيه وستيوارت مِل.

الـمَرْكزة والاستقلالية

لـم يكن دوبون وايت جمهورياً مناضلاً، إلا أنه كان ملاحظاً جيّداً للواقعات الفرنسية، وكان ليبرالياً. ومن المدهش أنّ نتبيّن أنّ مذهبه هو بالتدقيق مذهب مؤسّسي الجمهورية الثالثة غامبيتا وفيري المتأثّرين بالمذهب الوضعي. ليس هناك أوضح من هذه الفقرة من خطاب غامبيتا أمام عمّال هونفلور (Honfleur) يوم 7 أيلول/ سبتمبر سنة 1881: «فهل من أجل أن يقال إنّما ذلك بسبب فتح المدارس وتوفير معلّمين وأساتذة والدفع بالانتقاء إلى الأمام والمفاضلة بين المهارات إلى أقصى درجة من التعليم العلمي، وهل من أجل أن يقال كذلك إنّ كلّ شيء قد انتهى وأنّ الاستراحة واجبة؟ قطعاً لا. ثمّة سلسلة كاملة من الإجراءات والمؤسّسات الواجب تنظيمها، لا لأنّه على الدولة أن تخلقها جزءاً جزءاً لتعوّض الحرية الفردية ومجهود الطاقات المتشاركة، لكن سادتي عندما تكون الفرديات عاجزة، وعندما تكون هذه التشكيلة، هذه الوحدة وهذه الشركة من الإرادات الحرّة والمجهودات الفردية مجهضة، فإنّ شخصية اجتماعية عليا تظلّ قائمة، إنها البلاد، إنها الدولة التي تلزم نفسها بالتدخّل، لا لكي تقمع، بل لتطبع الحركة، لا لتعوّض إرادة المواطنين، بل لتشجّعها وتسندها وتساعدها ولتحملها بين ذراعيها وتقتاد كلّ مواطن نحو الإنماء التام لذكائه وعقله»[105].

لكن إلى جانب تقليد الدولة الفرنسية هذا، والذي تدعمه

---

(105) انظر: J. Reinach, IX, p. 483.

البونابرتية بصفة خاصة، كان ثمّة بطبيعة الحال قسم من الجمهوريين لهم رؤى مختلفة جداً عن الدولة. ويمكن نعتهم بالاشتراكيين تحت عناوين متنوّعة. نحن لا نورد ذلك إلا على سبيل الذكرى: إنّ أولى المدارس الاشتراكية الفرنسية المنشطرة بين الحلم التوتاليتاري والحلم الصوفي، والثكنة والدير كما سيقول كليمنصو، أو على النقيض من ذلك ليس للتضامن الفوضويّ للجمعيات في نهاية المطاف قول كثير عن دور الدولة. أمّا الاشتراكيون الماركسيون الذين لن يؤثّروا في الاشتراكيين الفرنسيين إلا في حدود سنة 1885 مع جول غيسد (Jules Guesde) فقد تبنّوا قليلاً نظريات ماركس وإنجلز اللّذين صهرا على شاكلتهما المذهب الشعبي الجماعيّ وفكرة اضمحلال الدولة، فالدولة بالنسبة إليهم هي بالفعل الدولة الليبرالية والدركية، وتفهم كأنها أداة سلطة طبقة. ومن ثم إن تكلّموا عن تدخّل ضروريّ وتام لمجموع الشعب في جميع النشاطات الاجتماعية، فليست الدولة هي التي ستمارسه، كما تنفي الاشتراكية عن نفسها أن تكون مذهباً في الدولة. ويمكن على الأقلّ استعمال الدولة في طور وجيز وعنيف من المسار الثوري، لكن من أجل تحطيمها بما أنها ليست أداة الكَونِيّ. وطبيعي أنّه لو أخذنا مثل هذه الخطابات مأخذ الجدّ لوجدناها متناقضة مع النظريات ومع واقع المؤسسات الفرنسية المتحدرة من الثورة، والتي دعا إليها الجمهوريون. لا يمكن للدولة في الجمهورية أن تضمحلّ، كما لا تستطيع السيادة الشعبية أن تستلب، ذلك أنّ الدولة ليست سوى الوجه القانوني للسيادة ومجموع الأجهزة التي تمكّنها من إتمام مهامها. مادام ثمّة انخراط للجمهوريين في فكرة الأمة ـ البرودونيون والفوضويون وحدهم يرفضون ذلك ـ فإن تصوّرهم للدولة لا يمكن أن يكون إلا أكثر كونية وأكثر تفاؤلاً من تصوّر الاشتراكيين. لم تكن الدولة في نظرهم الحارس «المحايد» لقواعد اللعبة، بما أنّ عليها أن تنقل إلى الدفع الإرادي والنشيط للإرادة العامة الجسم الاجتماعي،

twitter @ baghdad_library

وليست الكلب الحارس لطبقة بما أنها لم تكن سوى التعبير عن الأمة، أي عن إجماع الإرادة العامة. أن تكون الدولة بالنظر إلى الوقائع، وفي ظلّ الملكيات والإمبراطورية، قد انحرفت لخدمة بعض المحظوظين فهذا أمر لا ينكر: إنه احتجاز لها مأسوف عليه، وهو من مخلّفات النظام القديم. ستتّجه الجمهوريّة بوضوح نحو إلغاء ذلك بأن تردّ إلى جميع المواطنين أداة **سُلطَتِهِم**. لن يكون لعملها حدود نظرية إلا تلك التي للمجتمع المدني والسياسي: بعض الحقوق غير القابلة للتقادم هي سابقة عليها وأسمى منها. وبالنسبة إلى البقيّة يمكن أن تفعل ما بدا لها شريطة أن يتّفق ذلك مع المصلحة العامة.

يتعلق المشكل الوحيد في هذه الظروف بالعثور على المعيار النظري الذي سيسمح بتثمين الميادين التي يجب أن يمارس داخلها عمل الدولة بما يجب من الرسوخ مع الحفاظ على الطبيعة والغايات التي تبرّرها من وجهة نظر جمهوريّة. وإن فكّرنا في ذلك نجد أنّ البحث عن هذا المعيار وتعيينه يسمان الأطوار الكبرى من التاريخ المذهبي للجمهوريّة. في طور البناء السياسي، حين تعلّق الأمر بفرض الشكل الجمهوريّ على الدولة، كان الأمر يتعلّق قبل كلّ شيء بضرورة إرساء الحريّة الفردية والجماعية. وكان من الضروريّ أيضاً العمل على إرساء ما تبقّى في نظر الجميع الشرط الأوّل لكلّ تقدّم عضويّ أو قانوني، ونعني بذلك الحرية الفكرية وانتشار الأنوار. لهذا السبب ستبدو وظيفة التعليم ـ بشكلها المزدوج المتمثّل في تحرير العقول من سلطة الكنيسة وتنظيم الدولة لخدمةٍ عامّةٍ قويّة ـ الطور الأوّل والأساسيّ والضامن لما يليه. ولابدّ من الذهاب في طور التوطيد أبعد من ذلك بقليل. إذ تصبح المشاكل الاقتصادية والنزاعات الاجتماعية أكثر إلحاحاً. وعلى الجمهورية أن تبرهن على أنها «خير الجميع»، وأنها تساهم في تقدّم الأعداد الغفيرة والأشدّ بؤساً. ورغم

ذلك فإنها لا تستطيع أن تقبل بالمذهب الشعبي الجماعي الذي يصهر الدولة في المجتمع أو بالعنف الثوري بما أنّه لن تقوم ثورة ضدّها كما سنرى ذلك. ويجري البحث إذاً عن الشكل الذي به يجري التوفيق بين إرث الثورة التعاقدي، مع أساسه الفردانيّ، وفعل الدولة. ويمرّ محور المذاهب الجمهورية عبر طور مهم جداً، إنّه طور المثالية النقدية الجديدة المنسوبة إلى فوييه، وخصوصاً إلى رونوفييه وهنري ميشال والتي يلتحق بها بطريقة دالّة السوسيولوجي بول لابي[106]. بالنظر في جميع الأشكال العينية للدول الحديثة - في جانبها العسكريّ والبوليسي والمقاول، وفي إطار رأسمالي أو إطار النظرية الاشتراكية - تبيّن للابي أن لا أحد منهم يستجيب بدقّة إلى غايات ضمان حرية تطور الأفراد التي أقرّتها بيانات الحقوق. إن أردنا أن نكون أوفياء لها فعلينا أن نكتشف الهدف أو الوظيفة الخاصة بالدولة. لن تكون سوى العدالة المفهومة بطبيعة الحال كإشباع، بالمعنى الواسع جداً، لحاجة أساسية للإنسان في المجتمع. غير أن العدالة ليست أمراً واقعاً (المؤسسات القضائية) كما أنها ليست شعوراً غامضاً: «ليست سوى ترجمة قانون كوني وضروريّ للعقل إلى لغة أخلاقية... يريد القانون العقلي أن يؤدي الفعل نفسه للإنسان نفسه إلى التبعات والجزاءات نفسها تماماً مثلما يؤدي فعلان متساويان للإنسان نفسه أو لإنسانين متساويين إلى جزاءات متساوية»[107]. يمكن لجميع حقوق الإنسان المعلنة بواسطة البيان أن تجد لها بذلك تبريراً

---

(106) للدوركهايمي المعتدل ومدير التعليم الابتدائي خلال السنوات 1920 انظر: *La justice par l'état* (Paris: [s. n.], 1899),

وعن خصومته مع ليون بيرار سنة 1923، انظر الفصل العاشر، ص 564، الهامش 1 من هذا الكتاب.

(107) انظر: P. Lapie, op. cit., p. 41.

twitter @ baghdad_library

منطقياً وأخلاقياً. غير أن هذه الحقوق ليست تحديديّة. يجب على الدولة أن تمرّن **هيئات حكّام** تسهر على إقصاء جميع أسباب الظّلم وإلغائها: هيئة قانونية محبّة للبشر وبيداغوجيّة واقتصادية. ويمكن من هذا المنظور تبرير الفعل الأكثر تجريداً للدولة (العدل)، وكذلك فعلها الأكثر عينيّة (تأخذ الدولة على عاتقها مصالح الطرقات والقنوات وسكك الحديد ومكاتب البريد والمصرف والتأمينات) عندما لا يخفى علينا أنّ الدولة لا تفعل ذلك لمصلحتها الخاصّة، بل لتصلح ضروباً من اللامساواة الطبيعيّة كتلك التي بين الجهات مثلاً[108]. ويمكن أن نلاحظ مثلما فعل ج. بيلورجاي[109] (G. Belorgey) أنّ في ذلك تعريفاً دقيقاً جداً لما كان يُعدّ بالفعل مفهوماً للدولة ولدورها في فرنسا خلال القرن العشرين، «تنظيم العلاقات الاجتماعيّة بتعريف الضمانات لمصلحة أولئك الذين أفرغت حقوقهم الصّوريّة من جوهرها». هكذا لا وجود لعدل ولا لنظام تلقائيّين، بل لا يمكن للعدل والنظام أن ينشآ إلا من دولة هي بدورها نتاج نظام يتّخذ بيانات الحقوق قاعدة له، أي كلّ التقليد الجمهوري. وعندما يسعى دوغيت خلال الحقبة نفسها إلى تنظيم كلّ تصوّره للقانون الإداري حول مفهوم الخدمة العامّة ـ ليست الدولة بالنسبة إليه سوى «تعاضد الخدمات العامّة التي ينظّمها الحكّام ويراقبونها»[110] ـ فإنّه يستخلص من ذلك أيضاً نتائج قد تجعله في عداد الاشتراكيّين، وذلك إن لم ننتبه إلى أنّها كلّها مستمدّة من وضعيّته السوسيولوجيّة ومن قبوله الضمني لمذهب التضامن. إنّه يخدش من دون ريب

---

(108) المصدر نفسه، ص 198.

(109) انظر: G. Belorgey, *Le gouvernement et l'administration de la France*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1970) (1967), p. 14.

(110) L. Duguit, op. cit., II, pp. 59-63; III, p. 662.

بصورة عابرة هنري ميشال الذي كان يستخرج تصوّرات مماثلة من المذهب الفردانيّ[111]. لكنه ينتهي بدقّة إلى النتائج نفسها، خصوصاً في ما يتعلّق بحقّ الدولة في تحوير مهم لنظام المِلكيّة. وفي ذلك نلحظ تقارباً يحدِّد على نحو جيّد مركز تفكير الجمهوريّين: ليست الدولة سوى أداة في خدمة غايات تتجاوزها، لكن يمكن لهذه الأداة أن تتميّز بسلطة أساسية إذا ما استوجبت العدالة أو التضامن ذلك.

في مرحلة ثالثة، يُطرح مشكل وظائف الدولة وحدودها بخصوصيّة أكثر في الميادين الاجتماعية والاقتصاديّة. فتطوّر الاشتراكيّة الماركسيّة وضرورات الوقاية الاجتماعيّة المتزايدة دائماً، وحتّى تعاظم المشاكل الاقتصاديّة المطروحة، كلّ ذلك يفسّر جزئيّاً هذه الهيمنة. لكن يجب التذكير أيضاً بأنّ النجاح نفسه لفعل الدولة بقيادة الجمهوريّين هو الذي ينقل على هذا النحو ميدان تطبيق برنامجهم: عندما جرى أخيراً، أي في سنة 1905 التصديق على الفصل، فإنّ التحرّر والعلمنة الكاملة للدولة يبدوان منجزين. لقد أعطى القانون الخاص بالجمعيّات أخيراً إطاراً قانونياً لجميع الأفعال الجماعيّة الشرعيّة بما في ذلك النقابات. وجرى توجيه تحرير الدولة مع تحرير الأفراد وفق المذهب القديم الذي تحقّق أخيراً. كما أنّ الصّدمة السياسية لقضيّة درايفوس قد أعادت رصّ صفوف التحالف القديم للجمهوريّين من يعاقبة وجيرنديّين واشتراكيّين وراديكاليّين في وجه خصومها الجدد المتخفّين بالعنصريّة وبالمذهب القوميّ والنزعة العسكريّة. والوحدة السياسية بين سنة 1899 وسنة 1905 ممكنة مجدّداً. لقد آتت أُكلها. ولابدّ إذاً من التقدم إلى أمر آخر.

(111) Henry Michel, *L'idée de l'état,* p. 90, critiqué par L. Duguit, op. cit., II, p. 681.

twitter @ baghdad_library

أصبح مركز الأغلبية الجمهورية، بعد ذلك الوقت، يتكون من الراديكاليين وهو حزب هيمن بين سنة 1901 وسنة 1909. ويعني ذلك أنّ القطيعة التقليدية التي اقتفينا إجمالاً أثرها طيلة التاريخ الجمهوري بين هؤلاء الذين يريدون الممكن فوراً وأولئك الذين يدعون المنشود تمرّ مستقبلاً في صلب الحزب الراديكالي نفسه، وأنّ النقاشات التي تجري داخله هي نماذج عن مصاعب المذهب وعظمته. سنتناول مرّة أخرى في الخاتمة هذا التصدّع بين الإصلاحيين والثوريين. لكن لابدّ هنا من أن نلاحظ بعجالة ما يجعل تصور الدولة نفسه موضع سؤال. لا تهمّنا المناطق السوسيولوجية إلا قليلاً، والتي عبّر عنها بوضوح في الوقت نفسه لانوسان وموريس آجام اللذان فسّرا بين سنة 1907 وسنة 1908 تراجع القسم الكبير من العملاء التقليديين للراديكاليين أمام الخطابات ذات الصبغة الجماعية للاشتراكيين. والأهمّ من ذلك ملاحظة أنّ الأغلبية في الحزب ومعها بويسّون وليون بورجوا (Léon Bourgeois) قد تأخّرت طويلاً عن إقامة الدليل وفق أسس نظرية ـ مستنجدة بفلسفة التضامن ـ على نقاط التقاء جوهرية بين الأحزاب الراديكالية والاشتراكية بالتكثيف من ذكر جوريس وليون بلوم. لقد أعلن الراديكاليون استعدادهم قبول تدخّلات مباشرة للدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ليس فقط تحت خاصية سياسة تحكيم مستمرّ وتضامن ضريبيّ، بل كذلك تحت خاصية التأميمات في ميادين متنوّعة جداً. لقد أعلنوا عن استعدادهم باسم «وضعيتهم» الإمبيريقية قبول كلّ شكل من استشراك القطاعات الكبرى للاقتصاد، حتى الذي مازال نكرة متى اقتضت المصلحة العامة ذلك. لكنهم لا يتنازلون عن الاعتراف اللاّزم بحقّ الملكية.

يتم التصور الجمهوري للدولة في نهاية المطاف على صعيد مزدوج. من جهة إنّ الدولة محمولة على معنى قريب جداً من كلمة

جمهورية، تعني حقاً «الشأن العام»، وهو ما يهمّ في الوقت نفسه جميع أفراد مجتمع كما يقول بارني، أي بكلّ بساطة السيادة الروسوية القابلة للتماهي مع الإرادة العامة الضامنة للمصلحة العامة. ومن جهة أخرى الدولة بمعنى عيني هي مجموع السلطات العامة المكلّفة بتنظيم «الأمور التي تهمّ البلد بأكمله» وإدارتها. وقد استطاع البعض في ما بعد تعويض كلمتي «سلطات عامة» بعبارة «خدمات عامة» التي من مزاياها أن تكون دقيقة على صعيد سوسيولوجي، وأن تنزع عن هذه «السلطات» الواقعة كلّ ادعاء لشرعية مَلَكية مؤسّس على حقّ شخصي ما: قد لا يكون للدولة إجمالاً سلطات وحقّ، لكن واجبها البسيط هو «إسداء خدمات» إلى المجموعة وممارسة وظائف مفيدة. وذلك مهما كان الأمر لأنه حتى في حالة الحفاظ على كلمة «سلطة»، كان الجمهوريون يربطون بشدّة الأصل إلى السيادة القومية والشعبية، أي إلى القانون، ولا يعترفون لهذه الدولة بأيّ وجود ميتافيزيقي أسمى أو أوّل. من المؤكّد جداً أن الدولة الجمهوريّة لا تستطيع أن تكون دولة توتاليتارية وذلك مهما بلغت من القوّة والتمركز في الواقع، إذ جعلت لمجموع المواطنين، وهي التي في خدمتهم وليسوا هم الذين في خدمتها. إنها لا تعلو على الإرادات الخاصة والفردية أو الجماعية إلا بفضل القانون، والأفراد والجماعات التي يمكن أن تدخل معهم في نزاع لهم ضدّها مفازع قانونية. إن كان ثمّة دوماً بمعنى ما «مصلحة دولة»، فإنها مصلحة إسداء خدمات إلى السيادة القومية.

غير أن دولة الحقّ غير التوتاليتارية هي أيضاً بطبيعة الحال دولة موحّدة ومركزيّة. موحّدة ببساطة على صورة الجمهورية والأمة وفق ما تؤكّده كلّ الدساتير الفرنسية منذ سنة 1791. والدولة تحت خاصيتها المزدوجة المجرّدة والعينية هي أوّل ضامن لهذه الوحدة. كلّ المنظّرين

twitter @ baghdad_library

للحقّ العمومي الفرنسي المعاصر كانوا محقين في الإلحاح على التباين بين الدولة على النمط الفرنسي والدول الفدرالية التي تكون فيها السيادة بالفعل مقسّمة وموزّعة. ولا يمكن للدولة الجمهورية مثل القانون الجمهوري أن تتجزّأ جغرافياً، أي إقليمياً، واجتماعياً، أي لفائدة «هيئات» وسيطة وطوائف وكنائس وطبقات وأحزاب ومجموعات أو جمعيات. ولا أعتقد وجود أيّ ارتياب حول هذه النقطة. ولا شكّ في أنّه تسنّى لرجال القانون مناقشة القواعد الجوهرية التي تثبّت في فرنسا أهليةَ الدولة والجماعات الإقليميّة ـ البلديّة أساساً لوجود إرادة **تفتيت** الاستقلالية المحلية بتجنّب تكوين تجمّعات مهمّة جداً منذ سنة 1791 ـ في ما يتعلق بطبيعتها ومداها. والأكيد من جهة أخرى أنّ القانونين الأساسيين لسنة 1831 (الذي أنشأ مجالس بلدية منتخبة) ولسنة 1884 (الذي أمر بانتخاب رؤساء البلديات) قد اعترفا للبلديات بإمكان ممارسة عدد من الوظائف التي كانت نظرياً من اختصاص الدولة والحالة المدنية مثال على ذلك. لكن الأمر كان يتعلّق هناك بمجرّد تفويض لا يفعل سوى تيسير مهمّة الدولة.

لا يعترف القانون العام الفرنسي للبلدية في ما تبقّى إلا بسلطات ـ ولعلّ الكلمة أيضاً غير دقيقة ـ إداريّة. وتوقّع قانونُ سنة 1884 أن تضطلع **سلطة** الدولة ببعض هذه الوظائف، أمّا البقيّة فتجري تحت **مراقبتها ومحاسبتها**. ذلك هو المذهب الجمهوري الحقّ مثلما قال بارني ذات مرّة أيضاً بكثير من الوضوح[112]. إنّ النقاش الذي لا ينتهي حول اللاّمركزية، والذي كان من دون مسوّغ مرتبطاً، في ظلّ الجمهورية الثانية والإمبراطورية الثانية، بالمشكل السياسي يجد هناك حلاً معقولاً ومطابقاً للمبادئ. ومنذ اللحظة التي عادت فيها الدولة فعليّاً بواسطة الجمهورية ولصالحها وبفضل سيادة

(112) انظر النص المذكور، [ص 640].

التشريعيّ الضامن لجميع الحريات، كان عليها أن تقدر على التدخّل في نهاية المطاف، تارة من طريق السلطة، وطوراً من طريق الضرائب لكي «تضمن احترام هذه الحرية ضدّ جميع التجاوزات وتضمن سيادة هذه المصلحة العامة على جميع المصالح الخاصّة». وكان مالبرغ على حق، من وجهة نظر جمهورية، عندما قال عقب نقاش مُطوّل بأنّ الحقوق الملازمة لوجود الفريق البلدي موجودة(113). لكن البلدية من جهة لا تمارسها إلا بما لديها من اعتراف السلطة العليا، أي بواسطة الدولة في شكل قانون يجب أن يحدّدها وأن يضمنها. ومن جهة أخرى، فإن هذه الحقوق ذات خصوصيّة ـ مهما كان الامتداد الذي نتفق حول إسناده لها في المكان والزمان ـ لا يمكن بأيّ حال أن تكون على صعيد تشريعيّ. ومادامت الدولة الفرنسية ستعرّف بأنها الترجمة القانونية الوحيدة للسيادة القومية والشعبية التي ليس لها من تعبيرٍ مشروع إلا في القانون، فلابدّ أن يكون القانون هو نفسه بالنسبة إلى الجميع، وهو صاحب السيادة. زد على ذلك إنّه للحصول على هذه الخاصيات التي من دونها يكفّ القانون ببساطة عن الوجود، يجب أن يُعبَّر عنه بلغة واحدة، ويقتضي ذلك بالتأكيد في هذا المستوى الوحدة اللّسانية. وعلى القانون الفرنسي أن يتكلّم الفرنسية. إنّه أمر خطير أن نضطر اليوم إلى التذكير بذلك، حيث تزدهر العديد من الحماقات حول ما يسمّى «الإمبريالية» اللسانية...

الفيلسوف آلان والمحاسب

إن كانت الدولة الجمهورية موحّدة وذات سيادة، فإنها بالتأكيد نقيض الدولة المطلقة. ولابدّ إذاً من أن نُقدّرها حقّ قدرها، ولكن مع محاسبتها والحدّ منها ومراقبتها في الوقت نفسه. ثمّة إمكان هنا

(113) انظر: Carré De Malberg, op. cit., pp. 185-189.

twitter @ baghdad_library

لتمشّيين متكاملين، والاثنان مرتبطان بالتحضير التاريخي للأيديولوجيا الجمهورية. الشرط الأول لمراقبتها ومحاسبتها هو بطبيعة الحال معرفتها الجيّدة. ويعني ذلك أن الجمهوريين لن يكتفوا بوضع المبادئ وفق منهج استقرائيّ وقبليّ موروث من القرن الثامن عشر وبطبيعة الحال ضروريّ ومفيد، بل سيريدون كذلك أخذ الواقع التاريخي العيني للدولة بعين الاعتبار، وهو واقع ورثوه من دون أن يكونوا المسؤولين الوحيدين عنه. وسيجري الترحيب بكلّ الدراسات وكل العلوم التي تسمح برفع مستوى معرفتنا بالدولة عبر الوقائع كما هي، وقد تكون من الصنف التاريخي. لقد جاءت الدولة الفرنسية بطبيعة الحال من الماضي الملكي السحيق، وتمّت إعادة نمذجتها، ولكن لم يتم تغييرها كلياً ـ اللهم إلاّ في ما يتعلّق بغاياتها وهذا مؤكّد ـ بواسطة الثورة. إنها تحمل علامة الفكر الهندسي النابليوني، وقد طوّرت بنية ممركزة وإدارية في الواقع، والجهل بهذا الأمر مؤسف. ويمكننا في ما يخصّ هذه النقطة أن نتّخذ دليلاً واضحاً، وقلّما هو معروف، إنه ج. فيران (J. Ferrand) الذي يبيّن في كتاب مهم[114] أنّه يوجد في فرنسا منذ سنة 1815، أي منذ إقحام النظام البرلماني وحتّى الجبائي، تعارض بين دستورنا السياسي ـ الذي يتضمّن تقدّماً ثابتاً للحرية ـ وتنظمينا الإداري التسلّطي. وقد يقود منطق الجمهورية بالنسبة إليه إلى تعليم الديمقراطية في فرنسا من الأساس بالممارسة الفعلية للحكم الذاتي عبر السعي إلى خلق مجالس إدارية منتخبة وغالباً ما تتجدّد من أجل جملة من المهام التي لا فائدة من أن يكلّف

(114) J. Ferrand, *Césarisme et démocratie* (Paris: [s. n.], 1904) (livre posthume).

عاش بين 1827 و1903، وهو محافظ في ظلّ الإمبراطورية، غير أنه ليبرالي أحاله بروغلي إلى التقاعد سنة 1874. كان مراسلاً لأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية سنة 1888.

بها ممثّل وحيد وخاضع للدولة. ومشروع عدم المركزيّة هذا المقدّم من قبل محافظ إمبراطورية قديم وجمهوريّ ليبراليّ ليس إلاّ أحد الأمثلة على النقد الواضح الذي يوجّه على الدوام إلى الإدارة النابليونية.

لكن ثمّة إمكان لمسعى آخر. إذ منذ بداية القرن التاسع عشر، مع سان سيمون وكونت، ولدت «علوم اجتماعية» مختلفة جداً من حيث المبدأ عن «العلم بأفضل حكم» المتّسم بالقَبْليّة والمعياريّة والذي كان رجال الأنوار يتمنّونه ـ ومعهم أيضاً، رغم حدوسهم العبقرية، بعض الأيديولوجيين مثل فولناي.

إن هذه العلوم التي سينفصل عنها الفرع الاشتراكي تُدمج للمرّة الأولى الدّولةَ، بما هي بنية عينية للسلطة، في مجموع العلاقات الاجتماعية التي كانت تتكفّل بدراستها «علمياً» عبر الملاحظة لتستمدّ منها إن أمكن قوانين وضعيّة. لقد سعى كونت وبرودون أيضاً، وبطبيعة الحال ماركس وإنجلز، كلّ بطريقته، إلى أن يكوّن عن الدولة تأويلاً يدمجها بصفة أو بأخرى في مجمل الروابط الاجتماعية. ولا يهمّ كثيراً أن تكون بالنسبة إلى الماركسيين ـ مع فروق يجب بيانها ـ بنية فوقية وأداة للهيمنة الاجتماعية لطبقة على أخرى أو أن تكون بالنسبة إلى الكونتيين «وظيفة ناظمة» مادية، وفي الوقت ذات فكرية وأخلاقية تساهم في «التطور الأساسي للحياة الاجتماعيّة»[115]، وهو ما يقصي بالنسبة إلى كونت أيضاً تعسّف الملوك، وكذلك الشعوب. إن ما يهمّنا هو أنّ مؤسّسي المدرسة الفرنسية للسوسيولوجيا مع دوركهايم قد حاولوا أن يُقدّموا بطريقة منهجية

(115) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 50 leçon (P. Arnaud, *La politique de Comte*, pp. 232 sq.).

twitter @ baghdad_library

تفسيراً نظرياً للدولة عموماً، ولحفظ الدولة الجمهورية أو حتّى تقويتها بعملهم البيداغوجي والفكري والسياسي. إن الدولة هي على نحو ما الضامن لضرورة الانتقال من التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي، وهي في الوقت نفسه المعيار التفسيري للتطوّر الاجتماعي والهدف العملي للسوسيولوجيا بواسطة تقسيم العمل الاجتماعي. وحتّى إن بقي بعض تلامذة دوركهايم مرتابين، مثل بوغلاي، من الطابع المعياري الحقّ لخلاصات السوسيولوجيا، فإنّ المنهج يفتح في الواقع الطريق أمام شتّى التحليلات المتعلّقة بالرباط الواقعي للدولة العينيّة مع هذه المجموعة الاجتماعية أو تلك. يمكن أن توجد سوسيولوجيا الدولة وهذا ما سيسمح، عبر إدانة مراكز الاستئثار وعمليات المصادرة والخلل في نظام الدولة، بتصحيحها أو إلغائها حتّى تستجيب الدولة لغاياتها بتحسّن مُطّرد. أمّا عن هذه الغايات فمن الأهمية القصوى ملاحظة أنها تبقى، مهما يكن من أمر، مطابقة بدرجة كافية لمَثَل الجمهوريين المحوريّ الذي يمثله المذهب الراديكالي القريب منه كثيراً كلّ من دوركهايم وبوغلاي خاصة: التعبير عن التضامن الضروري والحفاظ على الحرية الفردية والجماعية والمصالحة بين الفرد والمجتمع. وهكذا تنتهي السوسيولوجيا بالنسبة إليهما إلى تأسيس الليبرالية الكلاسيكية على قواعد جديدة[116]، وذلك في الوقت نفسه الذي تقدّم فيه مثلاً إلى بول لابي أدوات جديدة لقياس المدى الفعلي للإصلاحات الجمهورية الكبرى، مثل تلك المتعلّقة بالتعليم، لتحسينها إن تبيّن أنها مازالت غير كافية. لابدّ أن نسند، دون أدنى شكّ، إلى هذا المنهج المثمر ـ الذي يمكن أن يلتحق بالتحليلات التاريخية من النمط البروزوبوغرافي والاجتماعي حول الانتداب الفعلي لأعوان الدولة ـ الوعي الشديد

(116) انظر: W. Logue, loc. cit., p. 145.

بضرورة الجمهورية عند منعرج القرن. وليس ذلك بأن نعزو إلى الدولة غايات مطابقة لمبادئها، بل أيضاً بالتأكّد فعلاً من التحكّم في هذا الجهاز، وقد بيّنت قضيّة درايفوس أن أجزاء بأكملها ـ الجيش والقضاء والدبلوماسية ـ مازالت فعلاً خارج سيطرتها على صعيد اجتماعي وفكريّ وسياسي.

لكن رغم أنّ الوضوح العلمي ضروريّ لحلّ المعضلة الجوهريّة لكلّ سياسة، فهو لا يكفي في نهاية الأمر: فمن سيحاسب المحاسبين؟ دولة الحقوق والدّولة الضامنة للحريات والدولة المعدّلة للروابط الاجتماعية والدولة المتقلّدة لوظيفة العدل والدولة الحكم في التضامن الاجتماعي والدولة الأداة للسيادة القومية، إنها تشكيلة فعلية من الحكّام، وهي شلّال من المراتب والنفوذ بأيدي المهرة و«الأقوياء» والأصدقاء أو الحرفاء. ويُخشى أن تكون الضّمانات والإجراءات والقوانين غير مُجدية فعليّاً ضدّهم. وكلّما كانت الغايات قريبة وحقيرة ومبهمة وتُظِلّها خوذةُ الجندي المساعد أو قُبَّعة المأمور، يظلّ المواطن بوصفه «ذاتاً قانونية» بلا حول ولا قوّة في أغلب الأحيان. يجب بكلّ حزم اكتشاف ملاذ أخير، ملاذ لكلّ مُستجير. ولا داعي إلى ذلك بالتأكيد مع الجمهورية المثالية، ولكن تنأى هذه الجمهورية المثالية ضرورة إلى الأفق بقدر الاقتراب منها. لقد عبّر روسو عن ذلك بطريقة جيّدة عندما قال بأنّ الجمهورية جُعلت لشعب من الآلهة. لكن النّاس، وبخاصة الفرنسيون منهم، ليسوا آلهة. يجب أخذ الناس كما هم، ولكن بموداربة ضروريّة. ويجب على كلّ فرد أن يطارد في أعماق نفسه ونفوس الغير كلّ من يتخفّى فيها من مَلَكي وعسكريّ وإكليروسيّ. تحيلنا أجلى رؤية موضوعها المجتمع والسياسة والجمهورية، مرّة أخرى، إلى تفرّد الضمير الفردي مع ذاته، ولا أحد أحسّ بذلك وعبّر عنه أفضل من الفيلسوف آلان.

twitter @ baghdad_library

الفصل الحادي عشر

أسس الأيديولوجيا

أو العقل الجمهوري

هل الجمهورية محصورة في السياسي؟

يمكن أن نستنتج من التّحليلات التي أجريناها في الفصلين السّابقين، إن تقيّدنا بالمجالين الدستوريّ والقانونيّ، نقداً مضاعفاً. ستكون الجمهوريّة في فرنسا مجرّد إطار دستوريّ، إطار «ديمقراطيّة صوريّة» مفيد وضروريّ لحلّ بعض المشاكل، ولكنّه إطار محدود يعدّ غير كفؤ متى شرعنا في تناول المشاكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة بأكثر توسّع، وبالأحرى، إن جرى البحث في التّنظيم السّياسي عن إجابة عن تساؤلات أكثر طموحاً، كأن تكون مثلاً من قبيل ميثودولوجي أو فلسفي. وبالفعل هناك تكمن مُحاكمة أُقيمت على الدّوام عبر تاريخها ضدّ الجمهوريّة. إنّه نقد مضاعف من اليمين واليسار، إن شئنا، ويلتقي فيه ـ وليس هذا مصادفة أبداً ـ بعض الليبراليّين وبعض الاشتراكيّين. ولا غرابة، ولا جدّة، في أن تكون الجمهورية عُرضة لهجومات متقاربة. غير أن ما يُميّز هذا النقد المضاعف هو صدوره عن رجال أو نظريات من داخل التقليد

الجمهوريّ نفسه. ويزعمون نقدها أقلّ من تفسيرها والاعتراض عليها أقلّ من استكمالها.

النقد الليبرالي

إنّ الموقف الأوّل يخصّ الليبراليين أو إن شئنا «الموالين» أو المحافظين. غير أنّه لابدّ من استعمال هذه الألفاظ بحذر شديد لأنّها تستطيع جميعها أن تنعت مع بعض الشّروط التقليد الجمهوريّ الأوكد والأكمل الذي أراد لنفسه دوماً ـ منذ الجمهورية الثالثة على الأقلّ ـ أن يكون فعلاً ليبرالياً و«منفتحاً» من دون حصر وحتّى، مثلما رأينا فعلاً، «محافظاً» شريطة إعطاء هذه الكلمة معنى إيجابياً ووضعيّاً. مع ذلك تشترك هذه الاتجاهات المختلفة في فكرة معيّنة عن الجمهوريّة مفادها أنّها النظام الوحيد القادر في فرنسا على ضمان ممارسة الأمّة لسيادتها الخاصة، والنظام الوحيد القادر على احترام حقوق الإنسان وجعلها محترمة، وهي النظام الوحيد القادر على التوفيق بين العقول وتوحيدها، وتحقيق ذلك مشروط بالمكوث، إن شئنا، في الدرجة الصفر من فعل الجماعة في ذاتها. ولا شكّ في أنّ الجمهورية تسير في اتجاه اندماج الفرد في المجموعة مجتمعاً كانت أو أمّة، وهي تذهب في ذلك أبعد بكثير من المذهب الليبرالي المنسوب إلى «الدستوريين» أو إلى أصحاب المذاهب أمثال كونستان ورواييه كولار وغيزو أو باستيا[1] (Bastiat). وكما رأينا فإنّ «الدّين الاجتماعي» أو

---

(1) تاريخ هذا الفكر ليس بالتأكيد موضوع حديثنا هنا: يمكن الرجوع إلى *Traité de science politique* لبوردو (G. Burdeau) وإلى توليفته الجديدة والملائمة *Le libéralisme* (Paris: [s. n.], 1979),

ولأجل بيبليوغرافيا مقتضبة جداً تمزج بقليل من الإفراط بين الأورليانيين والجمهوريين. كان فكر كونستان مثل فكر توكفيل أو بريفو بارادو مدروساً بإتقان. يمكن أن نأسف لعدم حدوث ذلك للابولاي: لأن مؤلّفيْه الأساسيين *Le parti libéral, son programme et son* =

twitter @ baghdad_library

حتّى سعادة العدد الأكبر كانا مسجّلين في وقت مبكّر، وعلى الأقلّ من طرف اليعاقبة في ترجمتهم للرّمز الجمهوريّ. لكن الجمهورية في نهاية المطاف لم تقبل إلاّ في وقت متأخّر جداً تعريف روبسبيير للسعادة والملكية. وقد اكتفت لمدّة طويلة بملاءمة التأكيد المحض والبسيط للحقوق الشخصية والفردية المعطاة كـ **قبليّ** (الحرية والمساواة والملكية) مع لفظ «الأخوّة» الوحيد الذي يمكن بلا ريب أن نضع تحته أشياء كثيرة، ولكن ليس في شكل واجب للتحديد بقدر ما هو إحساس للتهذيب. أن تضمن الدولة كلياً الحرية الفرديّة والحريات الجماعية، وأن تحدّد المساواة القانونية والمدنيّة وتحمل الجميع على احترامها، وأن تؤمّن الجمهورية وظيفتها في التعليم بأن تضع في متناول الجميع إمكان التحرّر وتحسين الوضع الأخلاقي والطبيعي، وأن تمارس وظائف المساعدة والتضامن الضرورية في كلّ مجتمع بذلك تكون قد أوفت تقريباً بكل ما كانت تعد به. ولكن عند هذا الحدّ، وفي جميع الاتجاهات، توجد عتبات لا يمكنها، بل يجب عليها أن لا تخاطر بتخطّيها. توجد في باطن الفرد عتبة الضمير، أي حرية العقيدة الراسخة، هذا الميدان المقدّس جداً، حتّى أنّ أشدّ الجمهوريين المعادين للإكليروس يقرّون دوماً باحترامهم للعقيدة والإيمان وحيادهم وقصورهم التام إزاء ذلك. وفي الخارج توجد عتبة الملكيّة التي يعلن جميع الجمهوريين - حتّى أشدّهم

= (1863) *avenir* و(1863) *L'état et ses limites* يبيّنان في الوقت نفسه ما هو مدين به إلى كونستان، وما هو متأثر فيه بأفكار أجنبيّة وبالخصوص فكر شانينغ (Channing). ولم يبقَ ليبراليو هذا الجيل ملكيين، وفي هذه النقطة تأثير الجمهوريين لا جدال فيه. لقد قدّم العالم البلجيكي إميل دو لافيلاي في كتابه تقييماً معاصراً مفيداً جداً عمّا كانت عليه الليبرالية تجاه الجمهورية: E. De Laveleye, *Essai sur les formes de gouvernement dans les sociétés modernes* (Paris: [s. n.], 1872).

راديكالية، ومن ضمنهم الاشتراكيون، هذا إن تقيّدنا ببرنامج سنة 1908 ـ أنها مازالت ضروريّة فعلاً للحريّة، وحتّى لهويّة الفرد الأشدّ حميميّة. ويمكن للراديكاليين الاشتراكيين من اليسار أن يقبلوا (سنة 1907 كما في سنة 1936 وكذلك سنة 1956) بتدخّلات واسعة للدولة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، وبخاصة في ما يتعلق بتأميم المراكز، وسيتسنّى لهم أن يتكلّموا عن «صراع طبقات» و«استغلال الإنسان للإنسان»، وأن يرحّبوا باسم تشيّعهم «للوضعيّة العلمية» «بجميع النظم الاجتماعية للمستقبل»، وأن يبيّنوا أن المِلْكية يمكن أن تتخذ أشكالاً أخرى مازالت غير معروفة وغير متوقّعة. ولم يكن تأكيد هؤلاء أقلّ في ما يخص انفصالهم الواضح عن حلفائهم الاشتراكيين في نقطتين: الاعتراف بحقّ المِلْكية الخاصة ـ الضرورية في أعينهم ـ ومعاداة النزعة العسكرية. إنّ المذهب الجمهوريّ أقلّ فظاظة مما نجده لدى الليبراليين الذين يعلنون أن عدم المساواة في الظروف ليس فقط محتوماً، وإنّما منشوداً أيضاً، وهو في ذلك مدين إلى التيارات الفكرية الأنجلوسكسونية أكثر مما هو مدين إلى التقاليد الفرنسيّة. لقد اقتبس في الوقت نفسه من الاقتصاد السياسي الاسكتلندي ومن مذهب بنثام النفعي بعد أن راجعه ستيوارت مِل الذي يقول عن نفسه إنّه وضعيّ، لكن على الطريقة الإنجليزية. وحده توازن المصالح يفتح الباب أمام التقدّم الذي يجب أن يستفيد منه الجميع في النهاية، لكن شرط أن تكون الحرية والمساواة الحكَمان على ذلك. يجب ألا نطلب من السّياسة، وخصوصاً من الديمقراطية أكثر مما يقدران على إعطائه: إذ ليسا إلاّ شكلاً من الحكم، لا أساس المجتمع بأسره. إنّ التشخيص الذي قام به جمهوريّ يقظ، هو إدموند شيرير (Edmond Schérer)، هو ضدّ الجمهوريين الذين يريدون الذهاب بعيداً، فقد كتب سنة 1883: «لقد أسْمت مدرسةٌ جمهوريّة جديدة على نحو خاص هذه المفاهيم. ولا يعني الاقتراع

twitter @ baghdad_library

العام، وفق ما يُقال، مؤسسة سياسية، إنّه أساس كلّ مجتمع عقليّ، وصلاحيّة الجماهير لا يحدّها اختيار ممثّلين، إنها تشمل الكلّ. لقد اتَّبعت اللغة تطوّرَ الأفكار. ومعنى كلمة اقتراع عام نفسها شهدت تغيّراً. لم يعد يعني نمطَ حكم ليصبح تجسيد الأمّة في ممارسة حقوقها السياسية»[2].

النقد الاشتراكي

يعود النقد الثاني، المولود على اليسار، في نهاية الأمر إلى النقد الذي كان يصوغه البابوفيون ضدّ جمهوريّة المالكين للسنة الثالثة. وعواقب ذلك نجدها حتّى نحو ثلاثينيات القرن التاسع عشر كما رأينا: كان «القانون الزراعي» على الشكل العتيق والحلم

---

(2) Edmond Schérer, *La démocratie et la France* (Paris: [s. n.], 1883), p. 17.

إدموند شيرير (1815-1889) كان قبل كلّ شيء لاهوتياً بروتستانتياً ليبرالياً، لكن منذ سنة 1871 أصبح نائباً، ثمّ منذ سنة 1875 سيناتوراً غير قابل للعزل. قام بدور بارز في إرساء النظام وتوطيده، وسط اليسار، بفضل أثره كصحفيّ في جريدة *Temps* ثم في *National*.

انظر في هذا تحييناً دقيقاً جديداً في P. Vigier, «Edmond Schérer, père fondateur de la III république,» dans: Actes du colloque *Les protestants dans les débuts de la III république*, op. cit., pp. 183-198,

والنقاشات ص 479 وما يليها. المقطع المذكور يبيّن سعة المسافة بين شيرير والجمهوريين - لأنّ شيرير الأنجلوسكسوني جداً حول هذه النقطة يستنكر الخلط بين الشكل والمضمون، وكذلك «عقيدة» الاقتراع العام. أحد أتباع غامبيتا الذي سيكون مبشّراً بالانفتاح على «الكتلة»، إنه أوجين سبولر (Eugène Spuller) الذي يتكلّم بكلّ تقدير عن شيرير في:

Figures disparues. Portraits contemporains littéraires et politiques, 3 éd. (Paris: [s. n.], 1894) (1886), pp. 161-177,

سيستعمل لغة أخرى مختلفة جداً سنة 1893 في *La tradition républicaine*. إن قبل «الجمهورية الحديثة كما صنعتها فرنسا» فقد بقي على وفاء مطلق للأولوية الجوهرية للاقتراع العام الذي هضمته «سيادتنا» هضماً تاماً (ص 20). إننا ندرك هنا إحدى «الخطوط غير المرئية» التي تعرّف الجمهوريين «الحقيقيين».

الإسبارطي يصطحبان التّنديد المعقول جداً ـ من قبل جميع الجمهوريين ـ بالملكيّة البورجوازيّة وبالمعقولية الفردانية لـ «أصحاب المذاهب». وسيتابع الاشتراكيون الفرنسيون، وخاصة برودون، بطرق مختلفة نقد الأسس البورجوازية للدولة الحديثة ولقطبها، وهو حقّ الملكيّة (العقاريّة خاصّة) في القانون المدني. لكن الماركسية، بطبيعة الحال، منذ أن عُرفت في فرنسا وانتشرت نسبياً، هي التي مكّنت هذا النقد الاشتراكي للجمهورية في الوقت نفسه من أساسه، ولو صدّقناه، من وسائل جعله بنّاء. إنّ فرنسا في وضع ملتبس لا مثيل له إزاء الماركسية.

لقد قاومتها، رغم المظاهر، كما بيّن ذلك ليندنبرغ[3] عقب آخرين أفضل بكثير ممّا فعلت بلدان لاتينية وكاثوليكية أخرى مقتربة في هذه النقطة من البلاد البروتستانتية. ومع ذلك فقد أعارها اليسار الجمهوريّ عدداً من المفاهيم أو الصيغ التي تصلح لنقد، لا الماركسية وحسب، بل كذلك الأشكال السياسية النابعة منها. سنرى فقط أنّ هناك تكمن بدقّة نقطة الممانعة ضدّ الماركسيّة: لا يمكن لنقد النظام الجمهوريّ أن يكون كلّه سلبياً، إذ إنّ الجمهوريّة تقبل بمعنى المعارضة الماركسية نفسها لأنّها إحدى ينابيعها.

إن الخصومة ـ كما هو طبيعيّ من جهة مذهب جامع وقائم على فلسفة تاريخ ـ هي أوّلاً استذكاريّة، فإنها ستتعلّق في جزء منها بتأويل الأحداث التاريخية: بثورة سنة 1789 وبسنة 1793 وبالثامن عشر من بروميير وبثورة سنة 1848 وبالثاني من كانون الأول/ ديسمبر وبالكومونة. وباختصار، إنها تضع في المنظور أفعال الثورات

(3) D. Lindenberg, *Le marxisme introuvable*, op. cit. (à noter l'extraordinaire note 3, p. 314). Bibliographie sommaire, pp. 315 sq.

twitter @ baghdad_library

الجمهورية في فرنسا وردود أفعالها، وتبحث لها عن محتوى ومعنى معقولين في المصطلحات الخاصة بالتحليل الماركسي، أي التشخيص والتعريف والصراع بين الطبقات. بين الجورنديين والجبليين، وبين هؤلاء وبعض تحرّكات «اللامتسرولون» (sans-culotte) يوجد اختلافات واقعية لـ «طبقات اجتماعية» كانت قد أثارت الفروق في المذهب وحدّدت النزاعات وفسّرتها. هكذا نمذجت كلّ من بورجوازية الأعمال الكبيرة والبورجوازية المتوسّطة وأصحاب الحرف الشعبيّة تَجْربتَنا. وذهب صراع البروليتاريا الصناعية الناشئة خلال حزيران/ يونيو سنة 1848 في ظلّ ملكية تموز سدى، وكانت في ذلك ضحية التقاليد الرومنسية واليوتوبية. إذ كانت تنقصها القاعدة النظرية الضروريّة لوعيها وتنظيمها ونصرها. ذلك ما ستقدّمه «الاشتراكية العلمية» التي انبهر الآباء المؤسّسون لها بالتقليد الثوريّ الفرنسي، وفي الوقت نفسه فُجعوا بما كان في نظرهم «بؤساً فلسفيّاً». وإن عرّض فشلُ الكومونة من جهة اسم الجمهورية إلى الخطر، فقد فسح من جهة أخرى المجال أمام الفعل الوحيد والثوري حقّاً: تنظيم البروليتاريا. نعلم في الواقع كم استغرقت الماركسية المعروفة معرفة سيئة، وكذلك المهضومة هضماً سيّئاً من وقت، لتفرض نفسها ـ اسميّا على الأقلّ ـ داخل الحركة العاملة الفرنسية. وليس هذا موضوع حديثنا. ويهمنا في المقابل موقف الماركسيين الفرنسيين من الجمهورية، وهو يتصف باللبس والانزعاج. هل يمكن أن نطبّق عليه، دون شكل آخر من المحاكمة، القواعد المألوفة للمذهب، واختزالها إلى بنية فوقية تحدّدها التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية التي أفرزتها، والتي مصيرها الاضمحلال معها؟ إنّ المخطّطات المريعة والمعروفة جداً للماركسية المُعمّمة ـ القضاء على الرأسمالية بواسطة الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ودكتاتورية البروليتاريا. . . إلخ ـ كانت تبعث إلى العدم بالجمهورية البورجوازية

تماماً كما تفعل بالنسبة إلى الديمقراطية الصّورية. وبالفعل ستستعيد أقلية ثورية بداية من سنة 1880 (انتخب النائب الماركسي الأوّل لافارغ (Laffargue) سنة 1881) هذه المحاكمة دون استئناف، وسيلحق بهذه الأقلية بانتظام مع كلّ جيل فوضويّون نقابيون. وعلى خلاف ذلك، وليس بأقلّ انتظاماً، وهو أمر جدير بالملاحظة، حاول قسم من الاشتراكيين الماركسيين رغماً عنهم، مثل جوريس، أو النادمين من دون تصريح بذلك، الاندماج في الاستمرارية الجمهورية. لا شكّ في أنّ الدافع دائماً، وفي جميع الحالات، هو تجاوز النقطة القصوى التي قادهم إليها المفسرون «البورجوازيون» الكبار أو الصغار. لكن في الوقت نفسه ليحاولوا إيقاعهم في فخاخ منطقهم الخاص. وذلك مثل دفاع لويس بلان سنة 1840 عن روبسبيير ومشروع بيانه ضدّ الأورليانيين، ومثل كليمنصو سنة 1881 في وعده، باسم «كتلة» الثورة، بـ «جمهورية ديمقراطية واجتماعية». كما نافح جوريس سنة 1904 وسنة 1906، ضدّ كليمنصو والراديكاليين، عن اشتراكية «تحتويها الثورة احتواء كاملاً» أي في الوقت نفسه حاضرة برمّتها وفي حالة كمون، في الأطوار السياسية البورجوازية للمسار الجمهوريّ، ومختلفة عنها كاختلاف السالب عن الموجب. ويذهب إعجاب جوريس، أبعد ممّا ذهب الراديكاليون ليبلغ المنابع نفسها للمذهب الانتهازي العظيم. وعن إجابة فيري المتمعّنة والمشفّرة ـ «تنظيم الإنسانية بلا إله وبلا ملك هو هدفي» ـ يردّ جوريس، هذا الاشتراكي المثالي المحتكّ بالماركسية، بأنّه يكفي أن نضيف «وَبِلا سيّد»، حتّى نقول كلّ ما عندنا[4]. لكننا مدينون أيضاً للحدس العبقريّ والشجاع لجوريس نفسه عندما حشد سنة 1898 حركة عمّالية متردّدة، كانت تحت إغراء «اليمين البروليتاري»، حول قضيّة

(4) انظر: J. Jaurès, *Discours parlementaires*, I, p. 29.

twitter @ baghdad_library

درايفوس للنضال الجمهوري من أجل النظام ومبادئه. لقد اختار كاتب **التاريخ الاشتراكي للثورة** (*l'Histoire socialiste de la révolution*) جيّداً عنوان كتابه، ويمكن للمذهب الاشتراكي أن يمدّنا فعلاً بمفتاح فهم المدى الصحيح للأحداث الثورية عبر البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية: إنه تاريخ من منظور الاشتراكية. لكنه أيضاً التأكيد ـ عبر ضمانات تمرّ رمزياً من بارناف إلى دانتون مروراً بكوندورسيه ـ بأنّ المطروح من حريات ومؤسسات وأيديولوجيا منذ سنة 1789، والتي في مجموعها تكوّن الجمهورية، كانت هي أيضاً، بمعنى ما، الاشتراكية وأنها على الأقلّ تحتوي البذرة بحيث إنه لو وجب على الاشتراكية أن تتجاوز في يوم ما الجمهورية البورجوازية، فسيكون ذلك بإتمامها: وذلك بأن نطفئ في السماء الأنوار التي يجب ألا تشتعل ثانية (لو استعرنا عبارة فيفياني التي تكفي لتمجيده) وبإسكات الأغنية العتيقة التي تهدهد تعاسة النوع البشري...

الجمهورية بوصفها قلباً لمنظومة قيم

تتمثل قوة جاذبية الماركسيّة في كونها تقدّم نفسها في الوقت ذاته علماً وفلسفة وأخلاقاً أو قاعدة فعل. إنّها تزعم تقديم منهج لاستقصاء الواقع الاجتماعي والتاريخي وتفسيره ـ هذا إن لم يكن الواقع في مجموعه ـ لأنّ «الجدلية توجد في الأشياء» على ما يبدو. تعتقد الماركسية أنها تجد في هذا المنهج وحده تحليلاً دقيقاً للوقائع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية النابعة من الارتباطات المنطقية (من الصنف الجدليّ)، والتي هي نفسها في الأشياء وفي العقل الذي يحلّلها، والتي تجعل اعتبار الواقع تامّاً ودقيقاً. إن الأشياء ذات دلالة. لكن تفطّن الماركسيون، إضافة إلى ذلك، إلى أن في نظام الأشياء تطوّراً محدّداً عيّن لهم اتجاهاً: فالأشياء ـ وبخاصة التاريخ ـ ذات معنى. ومن ثم فإنّ الاشتراكية هي في الوقت ذاته منهج وغاية بما أنّه

بهذا الشكل يتم تعميد الحالة المقبلة للأشياء، والواجب الأخلاقي وفي الوقت نفسه الضرورة التاريخية يتلاقيان في التحقّق العملي لهذه الغاية. يستطيع كلّ فرد أن يجد في هذه الأيديولوجيا ـ التي تكون «سلامة» سيرها مضمونة بواسطة تنظيم جماعيّ، وهو **الحزب** الذي يطوّرها بفطنة إلى «أورثوذوكسية»، وفي الوقت ذاته، الإعلاءات والترابطات الخارجية أو الداخلية والاندماج في تصوّر إجمالي، وهي تتجاوز الفعل السياسي الدقيق وتُبرّره. وهو موقف متناظر مع موقف المسيحيين الرّبوبيين أو المؤمنين بالعناية الإلهية الذين يبحثون من دون مواربة، خارج النظام السياسي، على وجه الدقّة، بل وخارج النظام الطبيعيّ، عن نقطة ارتكاز تمكّنهم في الوقت ذاته من تفسير وهدف ومنطق وإيمان.

بين هذين النّقدين، هل الجمهورية هي هذا الإطار الفارغ، وهل هي مجرّد هذه الفترة المتجاوزة، وهذا الميدان المحايد الذي يمكن عند الاقتضاء مصادفته، وباختصار هل هي هذا **النظام السياسي**، أي هذا الدليل الإمبيريقي لحسن السلوك الذي نريد ردّها إليه؟ اعتقد الكثير في ذلك عند بداية القرن ومازالوا يفعلون ذلك إلى اليوم. وليس من باب المصادفة أن تقدّم الاشتراكية الثوريّة والمسيحية الاجتماعية نفسيهما، تاريخياً بين سنة 1885 وسنة 1900، «مذهبين» ضروريين لإعطاء الجمهورية ـ البورجوازية بالنسبة إلى البعض والسياسية حصرياً بالنسبة إلى الآخرين ـ المحتوى والترابط المنطقي أو «الزخم الروحي» الذي ينقصها حسب اعتقادهم[5].

لقد اعتقد عقلاء مثل الراديكالي التحوّلي لانوسان، والنقدي المحدث هنري ميشال، من دون ذكر جان دو بيغي (Jeanne de

---

(5) انظر: Henry Michel, *La doctrine politique de la démocratie* (Paris: [s. n.], 1901), p. 7.

twitter @ baghdad_library

(Péguy أو الفيلسوف آلان إبّان هذه الحقبة أنّ الجمهورية الانتهازية والراديكالية ـ التي كانوا نوعاً ما أتباعها الأشدّاء ـ لم تضع أسسها المذهبية الضروريّة. لكن لنركّز انتباهنا في الحالتين على النص وعلى معنى الكلمات: يتعلّق الأمر جيّداً ببلورة مذهب جمهوريّة **ديمقراطية** حقّاً. لكن تتّخذ الكلمة قيمةً ثنائية اجتماعية وسياسية كانت تعوزها إلى ذلك الحين. إذ تعني الكلمة مع توكفيل المساواة المدنية، وتعني المشاركة السياسية مع لويس بلان، وتعني في الوقت نفسه، كما كان يقول هنري ميشال «سيادة العدد» و«أسلوب الحكم الوحيد الذي لا يحمل أيّ تناقض بين مصلحة الحاكمين ومصلحة المحكومين»[6]. لكن الديمقراطية تدمج الحريّة أيضاً لأنها جمهوريّة. إذ من واجب الجمهورية أن تقبل البحث عن مذهب يُنظّمُ ويستنبط بقوةِ الاقتناع الكافيةِ والعملية في الأخير هذا التحديد الشمولي للغايات والوسائل التي يصبو إليها الناس بالضرورة. وعلى الجمهورية تعليم ذلك من دون إرغام. لكن لانوسان أو هنري ميشال ليسا معزولين عن ذلك.

تتجلّى من كل جهة خلال هذه الحقبة محاولات من الفصيلة نفسها: بمعنى ما إنّ سوسيولوجيا دوركهايم وبوغلاي، وتضامنيّة بورجوا وجيد، ونقدية رونوفييه وتلامذته، ومجهودات أخلاقيي اللائكية مثل ألكسي برتراند (Alexis Bertrand) أو بيلو (Belot)، وربّما كذلك أيضاً «مثالية» فوييه كلّها، بصفات متعدّدة، ردود على النقد الموجّه ضدّ الجمهورية تبيّن أنّ هذه الأخيرة ليست فقط قاعدة لعبة، بل هي إطار للتفكير ومثل أعلى يتجاوز مجرّد السياسة أو بأكثر تدقيق إنها كانت تقدر، هي أيضاً، على تقديم معنى ممتلئ وإجرائيّ لكلمة سياسة حتّى تستجيب بطريقتها لمقتضيات التماسك الإجمالي الذي يدّعي خصومها الاستجابة له. لا ريب في أن هذه الخلاصة

---

(6) المصدر نفسه، ص 29 - 33.

ليست بالبساطة التي اعتقدها الآباء المؤسّسون من الجيل الرومنطيقي سنة 1848 أو الوضعي سنة 1870، وهم في غمرة الحلم اليوتوبي أو نشوة الفعل الانتصاري. لقد خان الواقعُ المعيشُ بعض الوعود، وكشف عن مصاعب غير مشكوك فيها. إنّ النجاح الفوري قد خلّف أوهاماً مُرْضية. وعلى الصعيد النظري أخيراً أمكن لنيران النقد العلمي أو القانوني أو الفلسفي أن توضّح بداهة تناقضات منطقيّة سبق أن بيّنا أهمّها ـ في ما يخصّ الحقّ الطبيعي و«العقد» وسيادة الشعب مثلاً. لكن جرى في ذلك الوقت نفسه تقديم العلاج من طريق تقاربات وتهذيبات متتالية. وانكشفت الجمهورية في وجوه المشنّعين عليها، كما في وجوه أشياعها المتلهّفين على تجاوزها، في نهاية الأمر، أنها قادرة على أن تقترح حلولاً نظريّة لا ينقصها التماسك أو العظمة أو أن تعترض عليها. والرجال الذين اكتشفوها وأعدّوها وعبّروا عنها في لغة، هي بطبيعة الحال صالحة لعصرها، والتي يجب علينا تحيينها أحياناً، لا يستحقّون بالتأكيد النسيان النسّبي الذي سقطوا فيه[7].

---

(7) لأنني لست فيلسوفاً لا أستعمل التوليفات الكبرى التي مرجعها الفلسفة الفرنسية إلاّ كمستندات تاريخية. إضافة إلى ما يقوله برييه (Bréhier) في تاريخه *Histoire de la philosophie* إنني أفكّر خصوصاً في التقارير الثلاثة الكبرى F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX siècle* (Paris: [s. n.], 1868),

(وقع تحضيره للمعرض العالمي) وتقرير E. Boutroux, «La philosophie en France depuis 1867» ، (الذي تبع التقرير السابق) في: *Nouvelles études d'histoire de la philosophie* (Paris: [s. n.], 1927), pp. 139-193; D. Parodi, «La philosophie française 1916-1925,» appendice à *La philosophie contemporaine en France* (Paris: [s. n.], 1928).

لكن المؤلّف الأتمّ والأكثر أصالة هو A. Canivez, *Jules Lagneau professeur et philosophe. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu' à la fin du XIX siècle* (Strasbourg: [s. n.], 1965),

والمجلّد الأوّل منه يمثّل دراسة رائعة عن **أساتذة الفلسفة في ما مضى**، وفي الأفكار التي تعرضها وفي اندماجها الإداري والاجتماعي والتاريخي. شكري الحار إلى الآنسة موزا=

twitter @ baghdad_library

ما يجب أن نفسّره ليس عدم نجاحهم - لأنّهم في الواقع كما سنرى قد انتصروا في ما هو جوهريّ، وذلك من خلال معارضتهم للأيديولوجيات المضادة بمقاومة بلغت درجة من التوفيق - بل على العكس من ذلك، إن جاز لنا القول، فإن نجاحهم النّابه جداً، نجاح أفكارهم الذي كان مصحوباً بنكران الجميل من قبل ورثتهم هو ما يستوجب التفسير. لكن هذا الأمر يستحقّ تحقيقاً لا مجال له هنا. لنكتفي الآن بعرض الخطوط الكبرى للتمفصلات الأساسيّة لنقد الأيديولوجيا الجمهورية والرّدود عليها.

ما قبلية فردانية

فعلاً، إنّ التناقضات الظاهرية للأيديولوجيا الجمهورية، من الوهلة الأولى، عديدة. ومهما كانت الطريقة لعرض «الرمز» الجمهوري نصطدم بالإحراجات المعروفة جيّداً منذ جرى السّعي إلى التفكير الصحيح. لو أريد الانطلاق، كما فعل البعض، من العقل فستجري مواجهته مثلاً بـ «الأهواء» أو «العاطفة»، ذلك ما رآه جيّداً فوييه أو كونت. ولو جرى الانطلاق من «الحقوق الطبيعية» فسيجري الاصطدام بفكرة «الطبيعة»، وبتناقض «الحق الوضعي» والحق الشخصيّ. وإن ذكر «التقدّم»، فلن يتسنّى الإفلات، على ما يبدو، من الإحراج الذي بين الحتمية والحرية. ولو جرت محاولة استنباط كلّ شيء من فلسفة حرية فسيجري التعثّر في النزاع بين الحريات الفردية وضرورات الإلزام الاجتماعي، وسيجري الاصطدام أيضاً بالنزاعات التي لا مفرّ منها بين المساواة والحرية. وقد أفاض الليبراليون في بيانها من المدام دو شتايل إلى توكفيل. ولا يكاد جرد الصعوبات ينتهي.

= راسكولينكوف على توفيرها لي فرصة معرفة الكتاب وكاتبه. كما نعلم كان لانيو (Lagneau) المعلّم الذي عشقه آلان.

يمكن إرجاع هذه الصعوبات في وقت أوّل إلى نقد أساسيّ. كلّ هذه المفاهيم أو القيم التي نادى بها الجمهوريّون الفرنسيون بثبات وحماس تشترك في كونها بالفعل تجريدات نابعة ممّا يسمّيه هنري ميشال بدقّة شديدة «تأمّل المتوحّد المتأتّي من البحث التجريدي **القبلي**» الراجع إلى الأبوين العظيمين للقرن الثامن عشر روسو وكوندورسيه[8]. يمكن أن ننعت تمشّيهما بالمثالي، وما يهمّ أكثر بالفعل هو أنّ الأمر بالنسبة إليهما يتعلّق بأن يستمدّا من الملاحظة الباطنية، ومن مسار الفكر ذاته ـ المعتبر محايثاً ومكتفياً بذاته ـ «حججاً» يمكن أن يستنتج منها (كما سعى إلى ذلك روسو في **العقد**) تفسير الأخطاء والتجاوزات، والتي يكفي إصلاحها حتّى تعود الأمور إلى نصابها. لنترك إلى حين جانباً الحدس العبقريّ لكوندورسيه (وبلغ منتهاه على أيدي الأيديولوجيين) الذي دشّن، بواسطة إدماج الصيرورة التاريخيّة وبواسطة المفهوم الخصب لـ «تقدّم الفكر»، الاكتشاف الجوهريّ للتفكّريّ والنسبي: ومع ذلك صحيح أنّ التمشّي الأساسيّ لدستوريّي سنة 1791 أو سنة 1793 يبقى موسوماً **بالقَبْليّة** والأبديّة. من المؤكد أن الحقوق والمبادئ قد «اكتشفت»، لكن وجودها كان سابقاً وغير مفهوم، ولم يلقَ حظّه. ويجب أن يكفي «إعلانها» بمجرّد أن يصرّح به لحلّ مشكل حكم الإنسان للإنسان. تُنهي «الثورة» ما قبل تاريخ، لكنها تدشّن في الوقت ذاته عصر العقل والحقوق التي لن تتحرّك قيد أُنملة ما لم يطبّقها كلّ النوع البشري في نهاية المطاف. إن وجب أن يكون التقدم مستمرّاً، فعلى الأقلّ سيكون المستقبل خطّياً.

---

(8) انظر: Henry Michel, op. cit., p. 17.

twitter @ baghdad_library

النقد الخاص بالمذهب الحسّي للأيديولوجيين

جرت بفائدة كبيرة صياغة سلسلة من النقد منذ بداية القرن التاسع عشر ضدّ هذه الأوهام النظريّة. لقد صدرت أوّلاً عن الأيديولوجيين الذين وحّدوا مجال المعارف انطلاقاً من تحليل مسالك المعارف والإرادة، وهذا ما يجنّب كل لجوء إلى كل تعالٍ أو فطرية للعقل. هذا الذي أصبح مجرّد لغة ونتاجاً للأحاسيس وعلى هذا الأساس، فهو لا يوجد إلاّ في تبادل الدلالات: العلمنة الجوهرية الملغية لكلّ روحانية ولكل ملاذ إلى الله. هذه المادية الريبية واللاأدرية تبقى بالتأكيد فردانية بالأساس: كانت الإرادة الحرّة للفرد تكفي لاستنباط الحرية والمساواة، وعبر طبيعة الأشياء، هويّة كلّ إنسان على أساس المبادلات العقلية.

النقد الوضعي والماركسي

لقد قدّمت الوضعية، وبعدها بسرعة الماركسية، عنصر النقد الضروريّ: اكتشاف أنّ المسارات المعرفية ووسائل المعرفة (العقل) والمفاهيم المجرّدة (التي ينعتها كونت بالميتافيزيقية) ليست واقعات ثابتة ومطلقة، بل هي نتاجات نسبية للتطور العضوي والتاريخي للنّوع. وهي توافق لحظة متوقّعة وضروريّة للتطور الجماعي. وكل معرفة وكلّ مفهوم يقدّرا بدقّة يجب إرجاعهما أوّلاً إلى الشروط العامة للحظة التطور البشري التي أنتجتهما. بهذا المعنى يتمّم علم الاجتماع جميع العلوم الأخرى ويشملها ويحدّدها. يكفي بالنسبة إلى الوضعيين أن يعمل العلم بحيث يرفض من الآن فصاعداً الإعلاءات والتجريدات الميتافيزيقية وفق القواعد والمناهج التي أنشأت العلوم الدقيقة. أمّا بالنسبة إلى الماركسيين، فإنّه يجب على علم الاجتماع أن يكتشف من جهة نقطة التقاء الواقع بشروط ملاحظته (إنه المادية

والجدلية)، ومن جهة أخرى وأبعد من مجرّد التعبير الرياضي عن الواقع، إن السبب الجوهريّ الذي يوجّه في الوقت نفسه فعل الإنسان في الطبيعة والصيرورة التاريخية للبشرية هو في نظرهم تقسيم العمل ونمط الإنتاج الاقتصادي. وفضلاً عن ذلك، فإن الاختلافات بينهما محسوسة إلى حدّ أنّ كونت، أبا «سوسيولوجيا» مفترسة، كان يرفض الديمقراطية مثل رفضه للثورة، كما كان ماركس وإنجلز يجهلان الوضعية باستخفاف[9]. إنّ التماثلات بين هاتين الفلسفتين العظيمتين للقرن التاسع عشر ليست إلاّ أكثر إثارة. كلّ منهما ستحيّر تباعاً عدّة أجيال من الجمهوريين الفرنسيين. وسيقول كثيرون عن أنفسهم أنهم وضعيّون وماركسيون معاً. لكن باتفاق غريب، ليس له من المصادفة شيء، سيفعلون ذلك ـ مهما ضعفت جمهوريتهم ـ دون رفض أيّ من المبادئ المعلنة التي تبنّتها الجمهورية. وكما رأينا سيجعل كبار وضعيي سنة 1870 ـ قادة المدرستين المتنافستين ليتريه وفيروبوف أو لافيت تماماً مثل غامبيتا وفيري، وفي فترة متأخّرة دوركهايم أو دوغيت ـ من الجمهورية الثالثة أسلوب الحكم المطلق للنظام والتقدّم. ويريد أغلب الاشتراكيين الفرنسيين والشيوعيّون كذلك دون شكّ أن يكونوا في استمرارية مذهبية مع الإرث رغم أصوله الفردانية والقبلية. هل هذا مجرّد انعدام للمنطق وخضوع لضرورات تكتيكيّة يقتضيها النضال السياسي وخديعة لاواعية أم هو، عكس ذلك، دليل على المقاومة، ومن ثم على صلاحية أيديولوجيا لها من

---

(9) أقل ما يمكن قوله هو أنّ مقالات برونان (L. Prenant) ولابيرين في «Karl Marx et Auguste Comte,» *À la lumière du marxisme* (Paris: Éd. sociales intern., 1937), vol. II, pp. 19-123,
ومقال: S. Perignon, «Marxisme et positivisme,» dans: *L'homme et la société*, vol. 7 (1968), pp. 161-169,
لا تستوفي المسألة.

twitter @ baghdad_library

القوة واللزوم ما يكفي لتثري نفسها من إسهامات النقد البنّاءة من دون تشويه؟ لا شكّ في أن الأيديولوجيا الليبرالية للأنوار ـ والمذهب الفرنسي ليس سوى نموذج إلى جانب نماذج أنجلوسكسونية ـ لم تكن في أيّ مكان آخر أكثر إشباعاً بإسهامات كانت تريد القضاء عليها أو على الأقل تجاوزها. لا لأنّ فرنسا هي البلد الوحيد الذي صمدت فيه جيّداً: الديمقراطيات الاسكندينافية والرينانية والأنجلوسكسونية شاهد على ذلك. لكن أصالة الحالة الفرنسية تكمن في إثرائها لنفسها من النقد الخاص بها مع بقائها أساساً على حالها. لقد أشرنا جزئياً إلى الطرائق التاريخية لمسار الدفاع والتمثّل، وتحليلها المدقق ضروري. وأودّ لو أبرز هنا ما جعله ممكناً.

حريّة القدامى تساوي حرية المحدثين: «الجمهورية الأثينية» لغامبيتا أو الزمن المعثور عليه ثانية

أوّل الأسباب في نظري هو سبب إستوريوغرافيّ، أي إبستيمولوجي سياسي في الوقت نفسه. وربما كانت فرنسا البلد الوحيد في أوروبا الذي لم يقبل قط، قبولاً حقيقيّاً، القطيعة الكبرى والانقلاب الفكري والعلمي والسياسي الكبير الذي وقع في اسكتلندا الأنوار خلال القرن الثامن عشر، والذي أراد أن يكون فعل ولادة الحداثة، وكان له ذلك. هناك، في لقاء مع العالم الجديد، وفي قلب الرأسمالية الصناعية الناشئة، يظهر في الوقت نفسه علم الاقتصاد والفلسفة النفعية والنظرية السياسية لليبرالية. لنترك الآن السياق البروتستانتي الذي يقوم دون شكّ بدور كبير. والأهمّ منه في اعتقادي هو الصّلة بين تكوّن هذه المواقف الذهنية والاجتماعية والوعي الواضح جداً بقطيعة جذرية لتاريخ العالم: القطيعة مع التقليد الكلاسيكي ومع النموذج الأوّل المسلّم به للمجتمعات البشرية ـ نموذج المدينة العتيقة والإمبراطورية الرومانية بقدر ما هي كافرة ـ

لمصلحة مغامرة جديدة: غزو عوالم جديدة جغرافية (في أميركا والمحيطات) وصناعية أو ذهنية[10]. الحداثة هي إذاً إثبات طاقات فردية تنكشف في المشاريع الذهنية والبراغماتية، إذ يضمن أقلّ ما يمكن من الانضباط الذاتي الحدّ الأدنى من النظام الضروري لأقصى ما يمكن من الحرية. هنا ترتسم الخطوط العريضة ـ مع آدم سميث وهيوم وآدم فرغوسون (Adam Fergusson) وسريعاً مع بنثام وجيمس مل، لكن أيضاً مع جيبون (Gibbon) ـ لـ «حرية المحدثين» هذه المتجبّرة التي لا تطلب من المجتمع والحكومة سوى تأمين الضمانات الضرورية لحرية امتداد الطاقات الفردية والجماعية. وسيتكفّل التوازن الطبيعي للمصالح بتوجيه محصّلة هذه الطاقات في الاتجاه المأمول وتساهم الرذائل نفسها ـ وقد كوّن مانديفيل (Mandeville) من ذلك مدرسة ـ في نهاية الأمر في تحقيق المصلحة العامة. ولا حاجة إلى الحرية الشمولية للقدماء التي كانت تتطلّب من المواطن العاطل اليقظة والمساهمة في جميع منافذ الحكم.

لا شكّ في أن فرنسا، كما رأينا، لم تبقَ بعيدة عن حركة الفكر هذه. لقد عبّر عنها بنيامين كونستان ولابولاي سنة 1819 وسنة 1863 بقوّة ودقّة. وسيطالب الأيديولوجيون في ظلّ الثورة والديركتوار، وبخاصة فولناي ودونو، بالقطع مع الإغريق والرومانيين، كما يجب القطع مع التيوقراطية ذات الأصل العبريّ. رغم ذلك ظلّ المثل الأعلى الثوري في تجسيداته الأبرز ـ سيادة الشعب واليعقوبية والأمل في الاقتراب قدر الامكان من الحكم المباشر ـ مرتبطاً على الدوام بالنموذج القديم الذي كان بكامله تقريباً نموذج روسو. إن التقليد

---

(10) هذه فرضية شخصية ووقتية عن مشكل بدا لي أنّه أساسيّ. سأتناوله من دون شكّ خارج هذا المقام، وفي انتظار ذلك يمكن قراءة (لكن فقط بالنسبة إلى القرن الثامن عشر) L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni* (Naples: [s. n.], 1979).

twitter @ baghdad_library

الجمهوريّ، وبالخصوص، حتّى عندما يريد إدماج الحداثة يرفض في الواقع، ونوعاً ما عن وعي، القطيعة التامة التي سلّم بها الأنجلوسكسونيون. لقد رأينا ذلك بإسهاب في ما يتعلق بالأشكال السياسية: لقد جرى دائماً تركيب مبدأ حكم الشعب لنفسه على أبسط «الضمانات» للحقوق الفردية وذلك تحت الشكل الأدنى من سيادة الاقتراع العام والسلطة التشريعية. لكن هذا الرّفض يتجلّى أيضاً في المذاهب الفلسفية التي تبحث عن تبرير الجمهوريّة.

ويصل مثلاً غودفروا كافينياك ورونوفييه إلى حدّ رفض فكرة تقدّم فعلي للحديث بالنسبة إلى القديم: إنهما يريدان، بحذف الفاصل الوسيط، ترميم استمراريّة وتحقيق ما عبّرت عنه واكتشفته المدينة الوثنية بصفة نهائية. وبمعنى ما ستكون الجمهورية الفرنسية التحقّق المتأخّر لهذه اليوكرونيا التي سدّت الكاثوليكية أمامها الطريق طوال خمسة عشر قرناً، والتي كان رونوفييه يحلم بها في أغرب كتبه وأبلغها. بالتأكيد إنّ الإحالة المباشرة على إسبارطة وأثينا أو روما كمُثل عليا انتهت إلى الاختفاء من الخطاب السياسي الفرنسيّ حين سيفرض في فرنسا، في فترة متأخرة عن باقي أوروبا، علم تاريخ مُعزّز بأتباع فيلولوجيين ينشئ مسافة غير مشخّصة بين الموضوع التاريخي ورجل العلم الحديث. وستكون السخرية جزاء كولانج، هذا الجمهوريّ الوديع، عندما يُقدّم حوالى سنة 1871 مخطّطاً لمشروع دستور إسبارطيّ[11]. لكن جمهورية غامبيتا وفيري التي كانت تنبسط من دون مشاكل كثيرة في القالب الأورلياني والليبرالي والأنجلوسكسوني جداً لنصوص سنة 1875 هي شيء آخر لا يُعبّر عنه

(11) غير مطبوع، ولم يعرف إلاّ بفضل التحليل المفصّل الذي قدّمه تلميذه غيرو في:
P. Guiraud, *Fustel de Coulanges* (Paris: [s. n.], 1896), chap. IV, «Études politiques 1870-1871», pp. 59-85.

شعار النّفعية «دعه يعمل». ولا يمكن لحبّ الإنجليز لدى كبار الانتهازيين، ولا «الوضعية» المزعومة لستيوارت مِل المنزوي في مدينة أفينيون (Avignon) إعطاء البديل: ففي الجمهورية جانب صغير نزّاع إلى الماضي. سبق ورأينا أن الجمهورية تريد التوفيق بين الحقوق الفردية وحقوق الدولة، وتريد إلغاء نقيضة المجتمع المدني والمجتمع السياسي: «لا ترغب الديمقراطية الراديكالية، كما يقول غامبيتا، ولا تطمع إلا في تطوّر العدل والحرية والتضامن بين الناس. إنها تنطلق من سيادة الشعب لتعزيز سيادة الفرد، ولأنها تريد حكم الإنسان بواسطة الإنسان، فهي تخلص إلى حكم البلد بواسطة البلد»[12]. تكرار كلمة حكم ينير لنا السبيل لفهم أنها الكلمة المفتاح لدى الجمهوريين من سان جوست وروبسبيير وبيّو فارين إلى فيري ومنديس فرانس. وبذلك تبقى الجمهورية وفيّة للإلهام الروسوي وتحافظ من خلاله على صفة القدم. وبقلم غامبيتا تبقى عبارة مثل «جمهورية أثينية»[13] شيئاً آخر تماماً غير استعارة رشيقة لتحديد أولويّة التعليم والثقافة اللذين من دونهما تكون الجمهوريّة مستحيلة: لقد جرى الاضطلاع بالنموذج وهو مشحون برمزيّة أكثر من القول عنها إسبارطة جديدة وشديدة ومتسلّطة وعسكريّة انبثقت لتوّها من أوروبا. وكل شيء جرى حوالى نهاية القرن، وكأنّ كلمة «ديمقراطية» الملتصقة بعد ذلك بكلمة جمهورية كانت ترتبط ارتباطاً شديداً

---

(12) J. Reinach, I, p. 426 (profession de foi aux électeurs de la 1ère circonscription des Bouches-du-Rhône, du 28 mai 1869).

(13) انظر خطاب تأبين دالتون شيه في 24 أيار/ مايو 1874 (J. Reinach, IV, p. 129): «إن كانت [للأرستقراطية] مثل ما لدالتون شيه من ذكاء التكتّل لفرنسا الجديدة، لفرنسا العمل والعلم، فهي ستساهم بوطنيتها المعتزّة وبظرفها النبيل في إعطائها زهرة الأناقة هذه، والتميّز الذي ستجعل من الجمهورية الفرنسية في العالم الحديث ما كانته الجمهورية الأثينية في القديم».

twitter @ baghdad_library

بجذورها العتيقة: سيتدخّل المثال التاريخي بوتيرة متجدّدة في السجال السياسي، وحتّى لا نضرب أمثلة كثيرة نكتفي بذكر خطاب ليوتاي (Lyautey) بمناسبة تعيينه في الأكاديمية (تقريظ للأرستقراطية)، وسيجيب عنه جول إسحق بعد عشرين سنة، وعن العقل والحرية في أشدّ أزماتهما، بالكتيب الرائع وعنوانه *Les oligarques* (1942).

نذكر من بين الأسباب التاريخية لهذا التباين بين فرنسا والأنجلوسكسونيين سببين جوهريين اثنين بالتأكيد. أوّلهما تطوّر الدولة الملكية الضامنة منذ أمد بعيد لحريات الطّبقة الثّالثة، وعلى كلّ حال، لمساواة قانونية وسياسيّة معيّنة لـ «رعايا» الملك ضدّ امتيازات الأرستقراطيين المجحفة: تسوية نسبية مكتسبة وثمنها الاستبداد من دون شكّ، وهذا ما أجاد توكفيل في الإشارة إليه. ويكمن السبب الثاني في أهمية الكنيسة الكاثوليكية، أي العقيدة. وستكون الجمهورية ضدّ هذا الماضي أوّلاً ثأراً للحرية الأشدّ حميميّة، أي حرية الضمير. لكن إن كانت مؤسسة عليها في آخر المطاف، كما يقول جول سيمون سنة 1869، وبعده آلان بنصف قرن، وكلّ بطريقته، فإن الحرية الفرنسية في حاجة بدورها إلى الجمهوريّة. هناك يكمن الفرق كلّه. وحدها الجمهورية تجعل من جمهور أفراد متراكمين كلاً عضويّاً ـ وحتّى «شخصيّة» جديدة، الأمّة، كما يذهب إلى ذلك كثير من الجمهوريين مع روسو ـ «شعباً». لكنها أيضاً هي التي تقدر على أن تجعل من الفرد فرداً. وليست الصيغة بديهيّة، ومع ذلك فلن يكفّ الجمهوريون الفرنسيون عن انتقادها وتعميقها. ويبدو من الوهلة الأولى أنها تتناقض مع أيديولوجيا الأنوار و«الحقّ الطبيعيّ» الذي يأخذ الفرد كمعطى أوّلي وكموضوع للحقّ. وبلا ريب يبدو أنّ سلالة من رجال القانون

والفلاسفة الجمهوريين ـ مثل أكولا ولانوسان، لكن أيضاً رونوفييه وهنري ميشال وآلان ـ يقتفون أثرها في هذه النقطة. لكن ليس فَرْدُ الجمهوريين في الواقع بالمعطى الطبيعيّ، وليس بالنتاج التاريخيّ لأنّه لا يوجد ـ بالمعنى التام ـ إلا بواسطة الغزو وممارسة عقله. ولا يتعلّق الأمر بعقل متعقّل، مجرّد فضيلة اجتماعية للحسّ السليم، لكنه يتعلق بعقل مكافح ومناضل، أي يوجد وينشط على نحو جماعيّ. لقد اعترف الجمهوريون حقّاً بأنّ الحدس الجوهري لكوندورسيه والأيديولوجيين هو الرّحم الحقيقي الذي نشأوا فيه. ليس العقل ضرباً من الشكل المحض، كما أنه ليس معطى أزليّاً لطبيعة الروح: إنه صورة من الذهن وتبادل دائم بين الواقع والفرد الذي لا يوجد ولا يعبّر عن نفسه، وخاصة لا يتقدّم إلاّ في صلب التعاون بين كثير من الأفراد في شكل أنساق فكر وعلوم وتعليم. ويذهب رونوفييه إلى حدّ القول: «التحقّق التدريجي للمنطق هو أسمى هدف للتاريخ»[(14)]، أي إنّ الفرنسيين أدركوا بألم عبر التجربة أن عليهم أوّلاً تخليص العقل من العقائد الخرقاء، وجعله ينتصر على المؤسسات المضادّة ـ كنيسة الدولة ـ بواسطة مؤسسات منافسة. إن العقل الفردي لا يوجد إذاً إلا في الكفاحات الجماعيّة. وعلى الجمهوريين الفرنسيين الأكثر فردانية أن يحذروا من نسيان الدرس. حين قدّم هنري ميشال ـ وهو نقديّ جديد وليس بالتأكيد متعلّقاً بمذهب الجماعة، أو حتّى بمذهب التضامن ـ سنة 1901، في توجّه رونوفييه نفسه، أحد التحليلات الأكثر حبكاً حول **المذهب السياسي للديمقراطية**، فإنه وإن عرّف الديمقراطية الجمهوريّة بأنها «مدينة أصحاب الوعي المستقلّ»، فقد أضاف فوراً أن حرية الوعي [في الجمع] تستوجب جهاز وقاية:

---

(14) Ch. Renouvier, *Science de la morale*, 2 éd. (Paris: [s. n.], 1908), II (1869), p. 139.

twitter @ baghdad_library

الحرية السياسيّة[15]. توجد من العقل إلى السياسة ومن السياسة إلى العقل بالنسبة إلى الجمهوريين علاقة متبادلة تتجاوز حتماً الطور الفردي المحض.

لكن تفصيل هذه النقطة لا ينهك الأسئلة: ثمّة سياسيون استطاعوا القول عن أنفسهم إنهم عقلانيون ـ وقد نقتصر على ذكر القيصرية النابليونية ـ ولا شيء لديهم من صفة جمهوريّ. وبتعبير آخر يوجد **عقل جمهوريّ** لابدّ من استخلاص شروطه. لنذكر حول هذه النقطة أمراً ـ ونمضي ـ مفاده أن هنري ميشال لم يعد ربّما الدّليل الأكمل. إذ إن كتيّبه الذي سنذكره عندما نطرح المشكل الجوهريّ للمثالية الجمهورية يخبّئ لنا مفاجأة غريبة: هذه النظرة الإجمالية للمذهب في خدمة الديمقراطية الجمهورية تجهل كلمة لائكية في حين أنها تعمل على اللحاق بنوع من الاشتراكية. بهذا المعنى فهي قديمة، حتّى قبل الفصل، تعود إلى فترة استطاع خلالها الجمهوريون الاعتقاد في حلّ نهائيّ للمسألة الجوهرية. لكنّ المستقبل أظهر خطأهم: لهذا السبب يجدر أن نعود إلى الوراء ونقطع وإياهم من جديد طريق حريتهم.

الانقلاب الأكسيولوجي ورفض التعاليات

يثبت تاريخ المذاهب الجمهورية بالفعل ما يحسّ به الرأي العام على نحو جيّد: تبقى اللائكية السّمة الأكثر أصالة للتاريخ السياسي الفرنسي، لكن أيضاً علامة تناقضها الأشدّ التهاباً والأكثر مدعاة إلى التنازع. ولم يكن ذلك فقط من قبل خصوم الجمهورية الذين جعلوا

---

(15) انظر: Henry Michel, *La doctrine politique de la démocratie*, pp. 42 sq.
انظر كذلك ص 44: «حرية الضمير لا تظهر لنا كضرب من النتيجة أو التتمّة للحرية السياسية، ولكن كسبب لوجودها».

من ذلك، ولمدّة طويلة، النقطة المركزية لهجوماتهم، لكن أيضاً من قبل الجمهوريين أنفسهم. كانت الكلمة، في الحقيقة، بتأكيدها مبكّراً - مشروع الدستور الجورندي الملغي لكلّ إحالة على الكائن الأسمى، وقد حقّق دستور السنة الثالثة فصل الكنيسة عن الدولة - وبذكرها منذ ذلك الحين دوريّاً ملتبسة، وقد بدا على أهمّ ممثليها أحياناً، وبشكل غريب مع مرور الوقت، شيء من التردّد أو التراجع إزاء النتائج العملية لمبادئهم الخاصة. لقد رأينا أنّ الأتباع الأشدّاء لحرية الضمير المطلقة مثل جول سيمون أو فاشيرو الذين طالبوا بالفصل في ظلّ الإمبراطورية بقوا ربوبيّين وحتّى مسيحيين. وقد قاطعوا صراحة فيري حول التصويت على المادة السابعة وتسجيل «الواجبات تجاه الله» في البرامج الرسمية. ويمكن إيجاد أمثلة أخرى من قبيل أن هنالك مؤمنين لائكيين وغير مؤمنين، وأنّ هناك أتباعاً لدين دولة. إذ يصعب استخلاص التماسك الفكري من التوافقات السياسية.

بيد أنه لابدّ من التأكيد على التمشّي الأولي والأساسيّ: تقوم الجمهورية في نهاية المطاف على الرفض الواعي لجميع أشكال التعالي. وبوصفها أسلوب حكم سياسيّ من دون شك، لكنها ليست فقط أسلوب حكم بما أنها تبني وتحدّد معنى الفرد بنفسها كما تبني المجتمع وتحدّده. سيُرفض التعالي هذا أيضاً على أوسع نطاق وأتمّه، وسيطفح على السياسة بالمعنى الحصريّ للكلمة. وهذا ما يستوجب منّا تفسيراً. لا يتعلّق الأمر بطبيعة الحال بانحياز تسلّطيّ حول المسائل الدينية ووجود الله أو حول ماهيته: إن للجمهوريين الحق في أن يعتقدوا أو أن لا يعتقدوا. ويتعلّق الأمر بتحديد مسار ذهني وسياسي يجعل هذا النوع من المسائل غير مجدٍ أو غير ملائم، كما يتعلق كذلك بإيجاد ميدان جديد لا تلقى فيه هذه المسائل أهليتها. الوسيلة

twitter @ baghdad_library

الوحيدة في نهاية الأمر هي الاتفاق حول القسط الخاص بالله (أو بالميتافيزيقا) وبالإنسان. إنّها ليست فقط مسألة حريّة العبادات ومساواة مدنيّة أو مسألة حياد: يجب وضع الإنسان حقّاً في منبع ومركز كلّ ضرورة. لقد قام الأيديولوجيّون بالمحاولة الأولى والعظيمة، لا لأنّهم كانوا ماديّين مطلقاً، بل لأنّ «تحليل الذهن» الذي قاموا به يجعل الله في عداد الأشياء التي لا يمكن معرفتها. إذاً يمكن أن نترك إليه، وفق مشيئة الضمائر، مكاناً في قلب كلّ واحد، ويجري استبعاده من مجال العلم. وبما أنّ السّياسة هي آخر العلوم وأكثرها منفعة فلابدّ لهذا السّبب تمييزها بكلّ عناية. إن الجمهوريّة ـ كما سيقول أيضاً وبقوّة فيري ـ تقف على عتبة الضّمائر.

ستقتفي الوضعيّة الكونتيّة الأثر نفسه وتتجاوزه: إنّ «العلل الأولى»، هذا الوهم الأبدي للفلسفات غير الوضعيّة، ليست أكثر قابليّة للإدراك من الآلهة المشخّصة. بيد أنّه يصعب التخلص من ضرورة الحصول على نقطة ثبات خارج النّسبيّ والعرضيّ ـ هذا رغم أنّ المتعاليات لا تفعل على ما يبدو إلا التقهقر أمام أولئك الذين يدّعون إلغاءها. وقد توقف الأيديولوجيّون عند الذّات المفردة الحاسّة والمفكّرة والمريدة. ذلك ما فنّدته الكَنْتية المنتصرة في أوروبا في بداية القرن التّاسع عشر ببيان أنّ «الواقع» الذي ينتج «الأحاسيس» ليس قابلاً للمعرفة خارج المعطى المحايث لهذا «الوعي» وخارج الصور المحض القَبْليّة للذهن الذي ليس نتاجاً للواقع، وإنّما هو انعكاس لله. ورأينا كذلك، أنّ إدخال كونت لبعد جديد، وهو الوجود الاجتماعي الجمعي بدا لبرهة حلاً مناسباً. وهناك سكت كثير من الجمهوريّين، وجعلوا، كما فعل ليتريه وفيري، من الخضوع الإرادي إلى معطيات العلم الوضعيّ، وتقدّم البشريّة القاعدة التي ترضي فكرهم وتمنح النّظام والحريّة. ورغم ذلك، فقد اصطدمت

الوضعيّة بجوانب أخرى من التقليد الجمهوريّ لا سبيل إلى إنكارها: سيادة الشعب والمساواة الديمقراطيّة وعلى وجه الخصوص، حقوق الإنسان، هذه التي لا يمكن تأسيسها عقليّاً حسب الوضعيّة، كما لا يمكن التخلّص منها. ويمكن أن تكون لـ «ديانة الإنسانيّة» أيضاً جوانب محيّرة: وخير دليل على ذلك الانشقاق الذي قسم المدرسة بعد موت المؤسّس. ويستطيع الشرّاح الجدد لفلسفة كونت نفسه، دون ريب، أن يكتشفوا، بعمليّة ارتداد إلى الوراء، المضادّات الضروريّة للانحرافات الصوفيّة والتسلّطيّة وحتى الكليانيّة التي أمكن أن تتأتّى من ذلك[16]. ورغم ذلك، فالمخاطر كانت موجودة بلا شكّ، ولهذا السبب اختار جمهوريّو الجيل الوضعي العظيم أن تؤدّي بهم لامنطقيّتهم إلى اقتراف ذنب، وذلك بالبقاء وقتيّاً أوفياء لما كان المؤسّس يسمّيه «ميتافيزيقا» حقوق الإنسان وسيادة الشعب. ومن ثم نقف على التحديد الذي أرادته وضعيّة الجمهوريّين: إنّها، لدى غامبيتا، النّسبيّة اللاأدريّة فحسب، ورفض كلّ التزام دينيّ ضمن موقف حيادي متفهّم والثقة في الرأي والتعليم. لكن لهذه الوضعية حدود في الرفض الدّقيق للتخلّي عن الحقّ الشّخصي: «الاقتراع العامّ هو حقّ قبل أن يكون ممارسة قانونيّة ومنتظمة للعقل المثقّف»[17].

ألا يمكن رفض التعالي دون السقوط في ما كان يسمّيه هنري ميشال التّأمّل القبلي؟ ألم يكن الشرّ بعد ذلك كلّه مفرطاً في ضخامته؟ تسمّى مثل هذه القبليّة، وبألفاظ حدسيّة بكلّ بساطة، مصادرة على

---

(16) انظر تحذيرات أرنو المتكرّرة، وخاصة: P. Arnaud, «Deux tentatives malheureuses et contraires de «politique positive»: Maurras et Alain, dans: *Le(s) positivisme(s), Romantisme* (1978), pp. 187-200

إنني في خلاف ودّيّ مع ما يقوله أرنو عن آلان.

(17) انظر: J. Reinach, IX, p. 200.

twitter @ baghdad_library

المطلوب أو إيماناً، وسنرى أنّ الجمهوريّين لم يستهجنوا قط هذه الكلمة، وعلى العكس من ذلك قَبل الذين لا يعاب عليهم شيء هذه الكلمة، وطالبوا بها بكلّ حرارة، كما سيتحدّث جوريس وبويسّون بدراية عن «إيمانه اللائكي»[18]. وسنرى أن آخرين، مثل كونت، عثروا من جديد على ضرورة دين بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، أي على أساس أخلاقي فردي، وكضرورة جماعيّة. كان بإمكان هذا الموقف الأكسيومي أن يجد تمام تبريره لأسباب هي ببساطة عملية: أوّلاً بدافع من وفاء تاريخي للآباء المؤسّسين، ويُمكن في بلدان أخرى لمجموع الجسم الاجتماعي أن يتبنّى المذاهب المتهافتة مفهوميّاً، ويمكنها أن تعمل بما يكفي من الجودة كقاعدة لعب منذ اللحظة التي يسلّم الجميع بكونها رمزيّة وعملية مثل الملكية الإنجليزية، «الزخرف ذو الأبّهة»، كما كان يرى عن حقّ[19] باجيو، ويمكن تمديد التشخيص شيئاً فشيئاً إلى مجموع الدستور، وهذا ما يسمّى **إجماعاً**، وهو في غير حاجة إلى أن يكون بلا عيب.

غير أن أمر الجمهورية في فرنسا لم يكن كذلك. وبما أنّها أدرجت بفضل ثورة، فقد كانت في روحها، إن لم يكن في اسمها،

(18) F. Buisson, *La foi laïque* (recueil de discours et écrits), Paris, 1912,
انـظـر: J.-M. Mayeur, «La foi laïque de Ferdinand Buisson,» dans: *Libre pensée et religion laïque en France* (Journées d'études de Paris XII, 1979), Strasbourg, 1980, pp. 247 - 257

J.-M. Mayeur, «La foi laïque de Ferdinand Buisson», dans: *Libre pensée et religion laïque en France* (Journées d'études de Paris XII, 1979), Strasbourg, 1980, pp. 247 - 257.

(19) W. Bagehot, *The English Constitution* (Londres: [n. pb.], 1867) (trad. française en 1869).
ونترقّب طبعة على يدي M. Charlot, Paris, 1982.

ومازالت خصماً تصارعه الثورات المضادّة المتعاقبة أو البدع المتجدّدة. ولا يمكن أن يُردّ رفض التعالي إلى مجرّد اتّفاق ضدّ الكنيسة الكاثوليكية المعتادة على إعلام المجتمع المدني والدولة إن لم يكن على قيادتهما. وعلى الجمهوريّة لكي تفرض نفسها أن تمثل أمام محكمة رأي تُعيّنُها لها مبادئها الخاصة. لهذا يجب عليها أن تستند بكل قوّة إلى سلسلة من البراهين المتلائمة مع شتّى الجماهير التي عليها إخضاعها وإقناعها. وبعبارات أخرى لا يمكن للائكية على النمط الفرنسي أن تكون كما كان يتمنّى «أصدقاء الحرية» الأوائل فصلاً وديّاً بين الزمني والروحي وإرساء للحرية الدينية، فالدّين الذي تصدّت له كان يجهل الحرية، بل كان يبني مجده من التضحية بها فردياً وجماعياً. كان يجب على الجمهورية إذاً إنشاء مذهب خاص مؤسّس على شيء آخر غير الاصطلاح الأكسيومي. وليس مصادفة إن مرّ النضال الجمهوريّ على مدى أكثر من قرن بمرحلة ليست فقط سياسية، لكنها فكرية وعقائدية وكذلك روحيّة، وإن كان على الجمهوريين أن يبحثوا (لا بمجرّد تخيّل) عن الأسس النظرية لمذهبهم. لقد كان الدين في النظام القديم مسألة دولة، وبقي كذلك في فكر أغلب فرنسيّي القرن التّاسع عشر. إذاً العلم والفلسفة والدّين هي بالنسبة إلى الجمهوريّين كلّها شؤون سياسيّة.

في نهاية التّحليل إنّ مجرّد رفض التّعالي يترك دون حلّ مسائل نظريّة يتوقّف عليها نجاح النظام. ومن ثم يوجد بحث ثابت ومثابر عن أجوبة مطابقة على صعيد فلسفيّ وأخلاقيّ، وهذا البحث تشجّعه السلطة الجمهوريّة بطريقة غير رسميّة على الأقلّ. وهو بحث حرّ تماماً على صعيد مفهوميّ وفرديّ. أمّا عن التعبير الشفاهيّ والمكتوب فحدّث ولا حرج، وذلك على الأقلّ عندما فتح الجمهوريّون جمهوريّتهم. لكن مع ذلك، تجري متابعتها بانتباه وتُشجّع أو تُحمى

twitter @ baghdad_library

أحياناً في ما يتعلّق بتعليمها (في المؤسّسات العموميّة بالطّبع) على مستوى الثانوي وخاصّة العالي. لم يتم رسم الخطوط العريضة للتاريخ السياسيّ للفلسفة الفرنسيّة في القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين إلا حديثاً وجزئيّاً: سيكون هنالك كثير من القول عن حقّ مهضوم عانت منه الفلسفة الفرنسيّة منذ سنة 1930، وما المستفيد من ذلك إلا موضات أجنبيّة متنوّعة على صعيد أيديولوجي.

التأويل السوسيولوجي للدولة

بيد أنّه يمكن التذكير بأنّ الجمهورية اعتقدت العثور (وقد تكون عثرت فعلاً، لكن ليس عليّ الحسم في الأمر) على الأسس الواضحة لمذهبها في تيّارين مختلفين، لكنهما متقاربان، ولابدّ من أن ندرس من كثب تلاقيهما. من جهة السوسيولوجيا الدوركهايميّة - وبصفة عامّة سوسيولوجيا «المدرسة الفرنسية» - ومن جهة أخرى ما يمكن تسميته مع جورج دافي (Georges Davy) «مثالية بَعْديّة»[20] نجد أثرها لدى فلاسفة معروفين: ألفريد فوييه وهنري ميشال وسياي (Séailles) وغيرهم. ووحدها السوسيولوجيا الدوركهايمية كَانت موضوعاً لدراسات حديثة في فرنسا وخارجها[21] من حيث بنيتها الأيديولوجية ومداها السياسي. ويبقى التحليل والنقد السياسي للمثالية الفرنسية، وخصوصاً مثالية فوييه أو سياي الانتقائية قليلاً، مطروحين للبحث.

---

(20) G. Davy, *Le droit, l'idéalisme et l'expérience* (Paris: [s. n.], 1922), وله أيضاً: *Éléments de sociologie*, 1, *Sociologie politique*, 2 éd., Paris, 1950, وخاصة منه ص 100 (حول دوغيت). بالنسبة إلى آراء السياسية انظر كتابات شتّى مجمّعة تحت عنوان دافي: *L'homme: Le fait social et le fait politique* (Paris: [s. n.], 1973).

(21) انظر المقدّمة، [ص 96، الهامش 53].

وتنتهي السوسيولوجيا المُلْهَمةُ من قبل الفلسفة الوضعيّة، والتي هي حتماً أقلّ تجريداً بما أنها تريد أن تكون علم ملاحظة (لكن أيضاً معيارية)، تنتهي مع دوركهايم، وخاصة مع بوغلاي إلى رهانات سياسية معترف بها بشكل صريح. **أوّلاً** لأنّ دوركهايم فضّل الظواهر الدينية موضوعاً للدراسة ممّا أدرجها مباشرة في السجال اللائكي، وذلك بنزع الطابع القدسي عنها، **ثانياً** لأنّ نظريته في تقسيم العمل الاجتماعي وفي التضامن العضوي جاءت في وقتها لتعلن تمكينها الجمهوريين الذين اصطدموا بالاشتراكية الماركسية من رؤية موحّدة وغير عنيفة، وباختصار من رؤية تضامنية حول التقسيمات والنزاعات الاجتماعية: لقد أصبح هذا الأمر منذ الآن معروفاً جداً. لهذا السبب كان تعليم السوسيولوجيا، واسمها وحده كان له بالطبع وقع وضعيّ، أحد أعظم الشؤون البيداغوجية للجمهوريّة ورهان صراعات حادّة إلى حدود سنة 1924. ومع ذلك، فإنّ تفاصيل المسألة المُدرَكة حالياً على نحو طيّب، ذات دلالة بليغة جداً. لقد اعتقد دوركهايم اعتقاداً راسخاً بأنّه أعطى لاختصاصه مظهري تفسير، أحدهما علمي قادر على استخلاص «قوانين» مثل جميع العلوم الأخرى، والآخر معياريّ، أي في مستوى مدّنا في الوقت نفسه بـ «قانون وضعيّ» في المجال الاجتماعي والسياسي ـ لنفكّر في أعمال تلميذه الروحي ليون دوغيت ـ و«أخلاقاً». والجدير بالملاحظة أنّ أمل دوغيت قد تحقّق سنة 1905 عندما فُتحت شهادة إجبارية تحمل عنوان «الأخلاق والسوسيولوجيا» عند التسجيل الرسمي في برنامج الإجازة في الفلسفة: بهذا كانت الأخلاق عن وعي وبصورة رمزيّة منفصلة عن الميتافيزيقا وملحقة ـ وهذا ما كان يُتمنّى على الأقلّ ـ بشروط إنتاج جماعيّة. لكن لابدّ من الإشارة إلى روابط ضروريّة أخرى: هكذا ستكون الأخلاق في ارتباطها بـ «علم اجتماعيّ» في الوقت نفسه «علم» عادات وشكل وجود للعلم. وبعبارات أخرى ـ ونلمس هنا

twitter @ baghdad_library

صميم المذهب الجمهوري ـ كلّ علم حقيقيّ هو أيضاً «أخلاق» في ذاتها، أي إنه منتج ليس فقط للحقيقة، بل للخير أيضاً. وبما هو كذلك يمكن، ويجب أيضاً، تعليم الأخلاق ككلّ علم آخر، لا بطريقة وثوقيّة وتسلّطيّة وما قَبْليّة بفرضها (دون إحالة على العقل والحريّة) ولكن باستنباطها والتّحقّق منها عقليّاً. وهكذا تفضي الأخلاق دفعة واحدة، وهي تجرّ معها السوسيولوجيا إلى بيداغوجيا. وليست مصادفة محض أن يخصّص درس دوركهايم، المعترف به أخيراً، داخل جامعة باريسيّة في كرسيّ بيداغوجيا خلفاً لبويسّون. لقد قبل دوركهايم طواعيّة، وهو يتخطّى بعض الإزعاج، هذا المنعرج البليغ وبرّره، فضلاً عن ذلك، بواسطة العديد من المؤلّفات. لكنّه حصل في المقابل، منذ سنة 1911، على نصر مبين يتمثّل في تكليف تلميذه بول لابي تدريس السّوسيولوجيا في معاقل البيداغوجيا الجمهوريّة التي كانت مدارس تكوين المعلّمين. إنّه نصر يستدعي مزيداً من الانتباه لأنّ السّوسيولوجيا ـ التي لم تكن سوى قسم من الدراسات الفلسفيّة في الجامعة والمعاهد ـ أصبحت بذلك التّكوين الفلسفي الوحيد للمعلّمين. وبهذا نفسّر على نحو أفضل العنف والبعد السّياسي للنزاع الذي جعل بين سنة 1921 وسنة 1924 لابي يعارض وزير الكتلة القوميّة ليون بيرار (Léon Bérard) والذي انتهى بانتصار[22] لابي.

إنّ أقلّ ما يقال غالباً هو أنّ التّصوّر «السّوسيولوجي» للحقوق الذي سيدقّقه بوغلاي أكثر من دوركهايم نفسه، يدّعي إجراء القلب

(22) انظر بخصوص هذا الموضوع: R. Geiger, «La sociologie dans les écoles normales primaires. Histoire d'une controverse,» *Revue française de sociologie* (1979), pp. 257-272. Sur Lapie, voir aussi M. Cherkaoui, «Les effets sociaux de l'école selon Paul Lapie,» *Revue française de sociologie* (1979), pp. 239-255.

الإبستيمولوجي والمفهومي نفسه الذي قام به فوييه وبمعنى ما رونوفييه، فالحقّ المُؤوّل كظاهرة سوسيولوجيّة ـ والمعالج كموضوع تجربة ـ هو بالتأكيد نتاج جماعي للتاريخ وللواقع الاجتماعيّ. إنّه يكفّ أن يكون معطى محايثاً و«ميتافيزيقا» كما سيقول دوغيت. لكنّ هذا لا يعني أنّ الحقّ ليس أيضاً فكرة، أي مثلاً أعلى، بل ستكون هذه خصوصيّة الحقّ الفرنسي الجمهوري المُتكوَّن حول الفكرة العقليّة للعدل (كما سيقول ذلك لابي وهو نفسه سوسيولوجيّ) خلافاً للحقّ الألماني المُتكوَّن حول القوّة وخلافاً للحقّ الإنجليزي القائم على المنفعة: إنّها أطروحة فوييه المصوغة منذ سنة 1878 في كتاب *L'idée moderne de droit*[23]. والعرض هو بالتّأكيد مختصر وطموح: إنّه ليس بالضّرورة خاطئاً، وهو على أيّ حال ممثّل.

---

(23) إنّ أعمال ألفريد فوييه (1838 ـ 1912) الوفيرة، فقط نتيجة شخصية المؤلّف والتزامه، ذات دلالة على صعيد التسلسل التاريخي ومثيرة لاهتمام جوهريّ. لقد كان زوج مؤلّفة الكتاب الشهير *Tour de France de deux enfants* وهي مفكرة حرّة اختارت اسماً مستعاراً ذا دلالة هو ج. برونو. وهو أيضاً والد زوجة الفيلسوف غِيّو (J.-M. Guyau) مؤلّف *La morale sans obligation ni sanction* (1885), et de *L'irréligion de l'avenir* (1887).

وفوييه يصنّفه بريبيه في *Histoire de la philosophie*, 11, 4, p. 1090,

ضمن «الروحانيين»، وهو بالتأكيد أمر تقريبي لأنّ أعماله كانت بالفعل أكثر تنسيقاً وذات طابع شخصيّ أكثر ممّا يقال، وفيها نصيب مهم من السوسيولوجيا والبيداغوجيا (انظر هذا الأثر مثلاً: *La France au point de vue moral*, 7 éd., Paris (1900), 1911

وهو في الواقع سوسيولوجيا أخلاقية لفرنسا). لكن يتمثّل صميم فكره الشخصي والمعبّر عنه منذ سنة 1872 وسنة 1878، في نظرية «الأفكار العاصفة» - انظر: *L'évolutionnisme des idées-forces* (Paris: [s. n.], 1893); *La morale des idées-forces* (Paris: [s. n.], 1908),

وهي محاولة واعية جداً لحلّ تناقضات المثالية بواسطة انقلاب نظريّ سنرى أنّه يجعل منها «نتاجاً» و«بناء»، لا «معطى». ومثلت مناقشة أطروحته *La liberté et le déterminisme* سنة 1872 حدثاً: دوبانلو يراقبه بشراسة، والوزير جول سيمون يحميه بصورة غير رسمية، وحضر المناقشة كلّ من غامبيتا وشالميل لاكور. وقد كان غامبيتا معجباً بفصاحته والأفكار التي =

twitter @ baghdad_library

إن الحدس المهمّ حقّاً، والذي جاء على أيّ حال في وقته ليحقّق المصالحة بين التّقليد الجمهوريّ في الحقّ «الطبيعي» والعقد الاجتماعي من جهة، والواقعية الضروريّة للاستدلال العلميّ، وهو الاندماج البَعْديّ للأفكار ـ الحقّ والحرية والمساواة والعدالة ـ بما هي قوى موضوعية وفعّالة في المسار الاجتماعي والسياسي. **البَعْديّ**: أي لم تعد هذه الأفكار في حاجة إلى أن تكون سابقة على الواقع الاجتماعي والحق الوضعي ومتفوّقة عليهما حتّى تصبح منطقياً صالحة أو فعّالة، إذ يكفي التعبير عن هذه الأفكار ونشرها وتعليمها، وأن ترسم هدفاً حتّى تكفّ المثالية عن أن تكون زلّة ميتافيزيقة لتصبح حقيقة أخلاقية وسياسية. لا لأنّ قيمة فكرة تتوقف على نجاحها،

= دافع عنها، فاقترح عليه احتراف السياسة، فلم يستحسن ذلك وقد يعودُ السبب إلى عدم ميله إلى ذلك أو بسبب ظروفه الصّحية. كان متمكّناً من تيار الفلسفة الإنجليزية والألمانية، وكانت له مجادلات غير مباشرة مع نيتشه. لقد اخترع نظرية شبه العقد اللامعة ونظريّة التضامن ودافع عنها قبل بورجوا، وذلك منذ 1879 في ***Revue des deux mondes*** وسنة 1880 في: ***La science sociale contemporaine***, p. 11,

انظر [ص 544]. كان جمهوريّاً راسخاً ومفكّراً حرّاً ولائكياً شجاعاً. فكّر حين بلغ خريف حياته في المصير النظري والعملي للديمقراطية، وذلك مثلاً في كتاب: ***La démocratie politique et sociale en France*** **(1910) et** ***L'idée moderne de droit,***

كان شديد الحساسية لأنواع النقد التي تهاجم بشدّة الجمهورية البرلمانية وينادي عن رغبة بالنسبية (***La France au point de vue moral***, pp. 404 sqq.).

إنّ أثره وشخصه اليوم مهملان باطلاً. نقرأ بكل اهتمام سيرته الذاتية وتحليلاً لفكره خصهما به ابن غِيّو في: **Auguste Guyau, *La philosophie et la sociologie d'A. Fouillée* (Paris: [s. n.], 1913),**

وخاصة ص 137 حول شبه العقد، وص 219 حول علاقاته مع دوركهايم، وص 233 حول أفكاره السياسية المركزة على «فكرة الوطن كمنظمة تعاقدية»، ويتضمّن ذلك ضرورة المؤسسات من النمط التعاقديّ ـ مجلس النواب ـ ومن النمط «العضوي» ـ مجلس الشيوخ. انظر أيضاً بعض الصفحات التي خصّصها له: A. Canivez, op. cit., I, pp. 285-289.

وهو ما يعود أيضاً إلى المصادقة على قوّتها والخضوع إلى قَدَر النّجاح: كان بإمكان الفلاسفة الجمهوريين في هذه النقطة أن يرفضوا ويدحضوا «براغماتية» وليام جيمس. كما أنهم ليسوا من القائلين بالحتمية، أو في الأصحّ إنهم يحدّون سعة الحتمية باستكشاف الواقع وتفسيره. قد تحدّد الحتمية الواقع الفيزيائي والعضوي برمّته: كما يذكّر بوترو، هذا الجمهوريّ الكاثوليكي والليبرالي في أوانه خلال نهاية القرن، «بحدوثية قوانين الطبيعة». لكن الواقع الإنساني أي الاقتصاد والمجتمع والسياسة والتاريخ ليس محوطاً إلا بحدود واسعة جداً لكي تترك للإرادات المستقلّة نصيبها من الفعل الذي هو ضمانة الحرية، وذلك بالانحناء من دون شكّ أمام القواعد العامة للتجربة. المجتمع هو الإطار العام والواقع الجمعي الذي يكيّف إنتاج الأفكار وبهذا المعنى سيكون المذهب الجمهوري واقعياً وعلمياً. لكن ستندمج الأفكار من جديد في الواقع بما هي منتشرة ومدرّسة وتربط هدفها بالأفعال الفردية والجماعية. وتصبح «قوى» وفق العبارة العزيزة على فوييه. وبهذا المعنى يكون المذهب الجمهوري مثالياً فعلاً، لكنّه لا يقصي الواقعية كما يؤكّد جورج دافي. ويتعلق الأمر بأن نستخلص من التصور التاريخي والسوسيولوجي للحق «واقعية لا تقصي المثالية كما تفعل الواقعية السياسية للقوة، بل تتضمنها وتمكّنها من أساس وضعيّ معلنة **بَعْديّاً** عن وجود الفكرة ونجاعتها كعامل للتطوّر»[24].

من الميتافيزيقا إلى الأخلاق

هذا الانقلاب الأيديولوجي الذي بحفاظه على الطابع الأكسيومي للمبادئ والمفاهيم المفاتيح للمذهب الجمهوريّ ـ الحرية والمساواة والحق ـ يعيد إدماجها في الزمان كإنتاج للتاريخ ويبررها عبر جعلها

(24) انظر: G. Davy, *Le droit, l'idéalisme et l'expérience*, p. 51.

twitter @ baghdad_library

الهدف الاختياري الذي يطرحه الإنسان على نفسه، هذا الانقلاب جرى الإحساس به مسبقاً في شكل حدسيّ من قبل مؤسّسي الجمهورية. من ذلك مثلاً تمشّي غامبيتا صاحب هذه الجملة بخصوص المساواة: «ليس الديمقراطي أخيراً ذلك الذي لا يشغله سوى الاعتراف بالمتساوين. إن ما يكوّن الديمقراطية الحقّ ليس الاعتراف بالمتساوين، سادتي، بل صنعهم»[25]. وعلى مستوى آخر إنها كذلك الخطوة التي قام بها لانوسان من دون ذكر ذلك عندما كتب: «يقول لنا العلم إنّ الناس يولدون غير متساوين في القوة والذكاء، لكنهم يولدون متساوين في الحقّ»[26]. وقد يكفي، كما رأينا، لإصلاح ما في الصياغة من عدم دقّة منطقية أن نذكّر مع بوغلاي بأنّه ليس على العلم بما هو علم أن يثبت حقوقاً لا يمكن أن تكون سوى غايات إرادية ناتجة من رأي وأخلاق ومقحمة من جديد **واستذكارياً** في الواقع مثل شبه العقد لليون بورجوا. تبقى الإمبيريقية والحتمية، وحتّى المادية، إن شئنا موقوفة إذاً على مجال استكشاف الإنسان للطبيعة وتفسيرها، ويشمل ذلك طبيعته الخاصة: هذا ما نسميه العلم. ويبقى تحديد الغايات الفردية والجماعية فعلاً حرّاً وإرادياً، وإن كان ضروريّاً: هذا ما سنسمّيه أخلاقاً.

بطبيعة الحال، إن الحاجة إلى أخلاق جمهورية لم تترقب حتّى تحسّ بها السوسيولوجيا أو المثالية النقدية الجديدة. وعلى العكس من ذلك، إنّ البحث الثابت عن تصالح بين الأخلاق والسياسة هو إحدى أغرب خصائص التاريخ السياسي منذ الثورة. وبالتأكيد تختلط صيغ مونتسكيو الشهيرة حول **الفضيلة** الضرورية

---

(25) انظر: J. Reinach, V, p. 72 (Discours de Lille, 2 février 1876).

(26) انظر: Lanessan, *La morale naturelle*, p. 385.

للجمهوريات بالتأكيد مع «حقوق المواطن وواجباته» لدى مابلي، كذلك مع دروس روسو لحمل الجمهوريين الأوائل على البحث على تقديم، وفي الوقت نفسه، رسم «الصورة الشخصية الأخلاقية» للجمهوريّ النموذجي ومحتوى «المؤسسات» التي ستساهم في تحقيقها. هذا هو بالطبع لدى سان جوست معنى عبارة **مؤسسات جمهورية** التي تحتوي جيّداً على شيء آخر غير تعريف مجرّد الروابط السياسيّة[27]. لا فائدة من التذكير بـ «النزعة الأخلاقية» المتصلّبة للخطابات والأفعال السياسية للروبسبييريين خلال الفترة الوجيزة التي مرّوا فيها إلى الحكم: إن **الفضيلة** هي الكلمة السيدة لديهم. وعلينا فهم ذلك جيّداً من دون شكّ: إن الكلمة تحافظ على الكثير من دلالتها الرومانية إنها «رجولة تصرّف» المواطن. إنها أيضاً، كما بالنسبة إلى روسو، الهدف المعقول للمصلحة العامة، أي أمر سياسي. لكن بما أنّ هذا الهدف يقتضي من كل فرد ـ ومن المجموعة وهذه قضيّة أخرى ـ تبعية المصلحة الخاصة عن وعي وطواعية لهذه المصلحة العامة، فهي تتضمّن في الوقت نفسه مجهوداً فكرياً وأخلاقياً. كانت **الفضيلة** البتّارة لروبسبيير تريد أن تطرد من الجمهورية «المفسدين» الذين ليسوا فقط أتباع المَلكية أو الأرستقراطية، بل المُخلّين أيضاً بأمانة الوظيفة أو المحتكرين لها، فكانت بهذا فضيلة أخلاقية بقدر ما كانت سياسية. لكن كيف يمكن تأسيسها، وممّا تُستنبط؟ و«العاطفة» لم تكن عن ذلك غريبة، وكذلك الدّين: الأخوّة والموجود الأعلى مازالا يضمنانها. ولو فكرنا في ذلك لوجدنا على ما يظهر منبعين ضروريين لنزعة

---

(27) انظر: Miguel Abensour, «La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple,» dans: les Actes du *Colloque Saint-Just* (Paris, Sorbonne, 1967), Paris, 1968, pp. 239-290.

twitter @ baghdad_library

اجتماعية تعطى على أنها «طبيعية» في الإنسان ولألوهية متعالية: إذ مازالت الجمهورية في هذه الحقبة تغترف مباشرة من المصادر العتيقة والمسيحية. وقد يكون بإمكانها التخلّي عن الأنوار.

لكن سرعان ما سيُفتح سبيل جديد وأكثر أصالة: البحث عن أساس لأخلاق أخرى في حركة العلوم ذاتها. ومن بين المبادرات الكثيرة لهذا الزّمن والتلقائية نوعاً ما نقدّم مثالين: **القانون الطبيعي** (*Loi naturelle*) لصاحبه فولناي (1793)، وهو ليس عرضاً فقط لأخلاق مستمدّة من الحق الطبيعي، لكنه أيضاً بناء لعلم الذهن الذي تبدأ صياغته النهائية وبصورة دالة جداً بعرض لأوّل الواجبات: «علّم نفسك»، والمثال الثاني هو **الإعلان الجديد عن الأخلاق الجمهورية** (*Nouvelle déclaration de la morale républicaine*) للتأسيسي (والطبيب) لانتيناس. ولنلاحظ مع ذلك أنّ الكتابين يوليان مكانة خاصة لقواعد الوقاية والطبّ التي تضع في المستوى نفسه «البعث» الفيزيائيّ والأخلاقيّ للإنسان الجديد. ويذهب الثاني (إلى العصر القديم أيضاً!) إلى حدّ إرساء هيئة قضاء أخلاقيّ تحت عنوان «المراقبة العمومية». ومنذ ذلك الحين وطوال القرن التاسع عشر سيبحث الجمهوريون بالتناوب وبإلهام إنجيليّ أو تابع لمذهب الرّبوبيّة، ومرجعهم العلم، عن قواعد السلوك الضروريّة للديمقراطية وخاصة عن التعبير الذي يجب أن تدرّس به. لقد أثار كتيب رونوفييه سنة 1848 *Le manuel républicain* فضيحة لأنه يستنكر أنانية الثروة، وهكذا كان النصر أيضاً حليف النزعة الإنجيلية. لكن يتأكّد التوجّه إثر ذلك ببعض السنوات نحو ما يسمّى آنذاك «الأخلاق المستقلّة»، أي المتحرّرة من «الدوغمات» الدينية. ولا يعني هذا أنها تنحّي جانباً كلّ دين بما أنّ مفكرين أحراراً مسيحيين يوجدون من بين الملتفين حولها، وذلك مثل فاشيرو أو جول سيمون تماماً مثل بروتستانتيين

ليبراليين كرونوفييه. كل واحد كان قادراً بطريقة مختلفة على العثور على نقطة الانطلاق: الحق الطبيعي أو الحرية بالنسبة إلى جول سيمون و«علم أخلاق» كما سيفعل ذلك رونوفييه ولمدّة طويلة باحثاً عن تعريف للحقوق والواجبات الفردية والاجتماعية داخل تسوية بين «حالة حرب» و«حالة طبيعة». أمّا مترجم كَنْت جول بارني، فقد اغتنم تجربته المتقلّبة كمنفيّ في سويسرا ليبحث بنباهة شديدة ويقظة عن «أخلاق ديمقراطية».

لكن المشكل يكفّ عن أن يكون أكاديمياً حين يتعلّق الأمر سنة 1881 بتقديم تعريف رسمي في متناول التعليم الابتدائي العمومي المعلمن أخيراً لمحتوى وحدود أخلاق لا تذكر الله ولا تقصيه. أخلاق، في توجّهها إلى الجميع بمن فيهم الكاثوليك الذين لا يتعلّق الأمر بإقصائهم من هذا التعليم، يقبلها الجميع. لقد حاول فيري أن يصوغها بعبارته الشهيرة «أخلاق آبائنا القديمة» التي تقدّم نفسها إذاً قاسماً مشتركاً أساسيّاً. وبخصوص هذه النقطة كان بوصفه رجل دولة منطوياً على قناعاته الخاصة بما أنه اعترف في موضع آخر ـ وبالرصانة اللازمة ـ باعتناقه شخصياً ديانة الكائن الأعظم: لكن الأخلاق اللائكية تمتنع عن أن تصدم أحداً. ومع ذلك سيذهب آخرون ـ على صعيد شخصيّ ـ أبعد في البحث دائماً عن أساس علميّ للأخلاق وأشهرهم بول بيرت وبرثولو. سيكون الطرف الأقصى، بضرب من القلب الذي يبيّن الطريق المقطوع منذ رونوفييه، هو «أخلاق العلم» التي سيقدّم عنها ألبير بايبه عرضاً لا يخلو من أوهام مثيرة. إنه يترقّب من العلماء ومن تلامذتهم أن تعلمهم ممارسة علمهم المبادئ الثلاثة لـ «أخلاق إنسانية»: وهي الكرامة الإنسانية في الفكر وحده، ثمّ «الوفاق الأخوي» في البحث عن الحقيقة وحدها، ثمّ «حرية الفكر» (والتي

twitter @ baghdad_library

ليست «فوضى الأنانيات») كشرط للتقدّم[28]. وفي التاريخ الذي كتب بابيه خلاله هذه السطور تعرّض العلم بمساراته الخاصة لأزماته، ومن ثم تلاشت اليقينيات الموضوعية والفكرية التي يبدو أنه زوّدنا بها، أمام اكتشاف الحدود الرياضية والنسبية. لقد سبق للفلاسفة والسوسيولوجيين أن ذكّروا منذ أمد طويل بأن «العلموية» كانت تخلط بين الغاية والوسائل، وبين التفسير والمعيار. يجب على الأخلاق أن تكون مستقلّة عن العلم رغم أنّ هذا لا يمنع من أن تكون الأيديولوجيا التي عبّر عنها بابيه مميّزة جداً لهذا «الرّوح الجمهوريّ» الذي كان يولي العلم كثيراً من الثّقة السّاذجة: التّعليم واجب فرديّ وجماعيّ والعمل الفكريّ هو في ذاته مكافأته الخاصّة والثّقافة «تعلي» و«تتمّمُ». كلّ علم هو مع ذلك أخلاق. «سأثأر لك»، هذا ما قاله كليمنصو الشّاب عند إيقاف أبيه سنة 1852، فردّ عليه أبوه «إن أردت أن تثأر لي، فافعل»: كلّ الجمهوريّة الثالثة مُلخّصة في هذا الرّدّ. وأسرع زيارة إلى نهج فرانكلين تبيّن أنّ هذا الوعد قد أنجز.

الشروط الاجتماعية والفكريّة للأخلاق الجمهوريّة: البيداغوجيا والسياسة

لئن بقي كما رأينا تحديد الغايات الفردية والجماعية فعلاً حرّاً

(28) A. Bayet, *La morale de la science* (Paris: [s. n.], 1931),
وهي فكرة استعادها في مجموع أعماله وخاصة في: *Le radicalisme* (Paris: [s. n.], 1932),
ومنه أستمدّ هذه الهوامش ص 32: «لا يمكن أن يكون هنالك علم أخلاق، ثمّة أخلاق علم». نرى أن العلم لدى بابيه لا يشير فقط إلى العلوم الدقيقة، لكن عموماً إلى دراسة الأفكار العظيمة في الماضي، الأفكار نفسها نجدها مبسوطة في كتابه: *Histoire de la déclaration des droits de l'homme. Du 89 politique au 89 économique* (Paris: [s. n.], 1939).

وإرادياً، وإن يكن ضرورياً، فإنه لابدّ على الأقل من شروط أوّلية لتحقيق هذا الفعل كما لتحقيق أيّ فعل آخر. يجب على المجتمع أن يقدّم في النهاية الشروط العملية لتحقيق هذا التنظيم المتماسك للعلم والأخلاق. ذلك أن الأمر يتعلّق قبل كلّ شيء باستعداد العقول، فإنه يتعلّق بمسألة رأي. لا يغيّر من الأمر شيئاً كبيراً إن أكّد الماركسيون، كما طاب لهم، الجوانب التقنية والاقتصادية و«المادية» التي تحدّد النصيب الوافر لظهور هذه الشروط الروحية. ذلك **أوّلاً** أنّ هذه الواقعات «المادية» التي هي التقنيات أو ضروب الإنتاج هي أيضاً لغات واصطلاحات، وفي نهاية المطاف «آراء». **ثانياً** لأنها تفضي أيضاً إلى «بنى فوقية» اجتماعية وقانونية وسياسية تصبح واقعاً في العقول بما أنها قواعد. ويبقى الاكتشاف العظيم للوضعيين إجرائياً على نحو واسع: إنّ الشروط نفسها لتطوّر الواقع تنشأ في الفكر الجمعي بالمعنى الأوسع وتتحقّق. والفكر: أي كما كان فيري يقول سنة 1863، في دراسته الرائعة عن التطوّر الصناعي، في الوقت نفسه الرأي العام، المستنير بحرية الوعي وحرية الصحافة وحرية البحث العلمي والتشريع الخاضع دوماً للتجويد، وأخيراً الروح الجمعياتية وإرادة التضامن الناجع. لكن لابدّ من القول أنّ كلّ هذه الشروط يمكن تلخيصها في كلمة السياسة. السياسة بمعنى مجموع القواعد، و**أسلوب الحكم** الذي يجب إرساؤه إن لم يكن موجوداً للتوفيق بين العلم والأخلاق والحرية والنجاعة، ثمّ النظام والتقدّم. السياسة هي إجمالاً البيداغوجيا الأرقى بما أنها ستؤمّن بيداغوجيا الطفل بفضل المدرسة، وبيداغوجيا الراشد بواسطة الاقتراع العام الخالي من معيقاته. حقّاً إن **خطاب قاعة موليير** (***Discours de la salle Molière***) هو الإعلان عن الأزمان الجديدة.

twitter @ baghdad_library

إن هذا الظهور المقدّس للسياسة أو بالأحرى هذا الانعطاف نحو السياسة بواسطة البيداغوجيا يحمل اسماً، وهو اسم وحيد: إنه الجمهورية. والنموذج المثالي موجود منذ قرن: لابدّ من تحقيقه من الآن فصاعداً. عندما يحصل ذلك مقابل مزيد من الجهود سيحمل في داخله غايته ووسائله. نرى أن الجمهورية وحدها تأذن بهذه التبدّلات الضرورية التي بالمعنى الخاص للعبارة تضع «العالم على الوجه الصحيح» وتكيّفها. ربّما استطاعت بلدان أخرى العيش في تطوّر سلميّ وواصلت استقدام الحداثة. وعلى العكس من ذلك يتمثّل نصيب فرنسا في كونها عرفت ثورة، والحق يقال هي **الوحيدة**، وبمعنى ما في معايشتها بشكل شبه دائم. إن الجمهورية ـ حتّى إن وجب عليها أن تكون «حكومة»، وخاصة عندما تكونها ـ هي أيضاً ودائماً ثورة. ولم يقل عظماء المذهب الانتهازي أنفسهم قط غير ذلك بما أنّ الثورة لن تكون أبداً بطبيعة الحال نهاية العالم. لابدّ من التأمل قليلاً في هذه النقطة التي أصبحت مألوفة جداً لدينا ومن جوهر ثقافتنا والتي ننساها أحياناً، ورغم الصيغ غير الرسمية التي تذكّرنا بها: «الجمهوريّة دوماً مستهدفة» و«جعل الجمهورية جمهورية» أو ببساطة «إعادة صنع الجمهورية». وسأجازف بتقديم الصياغة الآتية: الجمهورية هي بالنسبة إلى الفرنسيين التعبير نفسه عن الزمانية التاريخية. ويمكن للزّمن أن يتوجّه وفقاً لإرادتها. إنها في الوقت نفسه نتاجُ ماضٍ كان كلُّ شيء يُعدُّ له في تاريخنا كما قال ميشيليه، وهي إلغاء هذا الماضي الذي لم يمت موتاً تامّاً. لذلك لابدّ من السعي الدؤوب لإتمامها، ولابدّ لكلّ فرنسي أن يعيشها وأن يحيى من جديد، بفضل التعليم وعبر الذاكرة الجماعية، الحقب التاريخية لهذه الثورة داخل ذاته وخارجها. إنها داخل التاريخ بما أنها نشأت يوماً ما

ويبقى هذا اليوم رغم التخلي عن اليومية الثورية «النقطة الصفر» للزمن الجديد. لكنها أيضاً خارج التاريخ: «لا يمكن للشكل الجمهوري أن يكون موضوع مراجعة دستورية». إنها تحمل داخلها جميع ما هو كامن لثورة دائمة، لكن في الوقت نفسه لن تتُمّ الثورة **ضدّها**. سيقول ذلك بصراحة راديكاليّة الحقبة العظيمة، بورجوا وبويسّون، متوجّهين بالحديث إلى الثوريين الاشتراكيين الجدد. لكن لأنه من الممكن، بل من الواجب القيام بها، **داخلها وبواسطتها**، بطرق أخرى غير العنف. لقد وقعت الثورة الأولى والوحيدة ضدّ الحقّ الإلهي، ضدّ الإطلاقيّة الملكية وضدّ الطبقات المغلقة الوراثية والقانونية. الثورة الدائمة التي تقوم بها الجمهورية هي أوّلاً إلغاء هؤلاء الأعداء الأبديين من عقول الجميع ومن عقل كلّ فرد: الهروب إلى التعالي وقبول «الحقائق» الجاهزة وأنانية المصالح. ومن ثم تتجلّى ضرورة البيداغوجيا والأخلاق.

من المؤكّد أنّه لمّا يكون لزاماً ـ والنصوص بين أيدينا ـ استعمال كلمات بهذا النوع للتحدّث عمّا ليس، بعد كلّ اعتبار، سوى أسلوب حكم، فإنه يجب التسليم بشَبَه أو عدوى محيّرة جداً. إن هذه المغامرات الزمانية وهذه التحويلات والمراسلات بين نظام العالم ونظام الوعي المتكثّر، وهذا الاستنجاد العنيد باستعارات الحياة الروحيّة تذكّر على نحو خطير بجوّ معروف: جوّ الدّين. تستعير الجمهورية من المقدّس، لا بل من الإلهي كلماتها، وربّما شيئاً أكثر من تلك الكلمات. وليس هذا لإدهاش الجمهوريين، ولا المؤرّخين. وقد بدا الكائن الأسمى ضرورياً خلال مدّة طويلة من الزمن، وذلك بالنسبة إلى سلالة بأكملها من الأولين. هؤلاء أنفسهم الذين نفوا الله وأنزلوه من فوق عرشه، أرادوا ـ وهذا معروف جيّداً ـ تأسيس «عبادة» ثوريّة واستعمال علامات خارجية لطقس ديني لصالح الجمهورية. وتصبح الجمهورية نفسها تحت النوع

twitter @ baghdad_library

المزدوج للوطن، ثمّ للإنسانية بالنسبة إلى آخرين المقدّس ذاته. والنعوت القانونية التي تقرّها لها الدساتير ـ «واحدة غير قابلة للتجزئة وذات سيادة غير قابلة للتقادم» ـ شهادة على وضوح هذا الطموح إلى المطلق. وليس من السّهل الحسم مع الدين بعد خمسة عشر قرناً من الكاثوليكية النافذة بقوّة. سيتفق كلّ الفرنسيين تقريباً في القرن التاسع عشر، على الأقلّ، على القول بأنّه لابدّ من الخضوع إلى الدين أو تعويضه. إن الإله الجديد لكونت والدين من دون عقيدة لبويسّون والماسونية أو الاشتراكية الجوريسية [نسبة إلى جوريس] أجوبة عن هذه الحاجة أو هذا التحدّي. لكن فرنسا النظام القديم عرفت لمدّة أطول من اللازم وبعمق مفرط نفاذاً متبادلاً بين الكنيسة والدولة حتّى تخضع الجمهورية لمساواة العبادات وحدها ولحرية الضمير وحدها. كلّ دين، إلهي أو علماني، عادة ما يأخذ لدينا الشكل الدوغمائيّ ويبحث طبيعياً عن التنظّم في كنيسة والنفاذ إلى الدولة. كان لابدّ أن تجد الجمهورية التي تماهت مع الدولة، في داخلها الضمان الذي يجعلها في مأمن من كل نزعة إكليروسية ـ والكلمة قد أدرجها سان بوف في لغة السياسة الفرنسية ـ وتعني بدقّة هذا الخلط بين الروحي والزمني، نزوع الأديان إلى استعمال الدول. وقد تبيّن عجز الحلّ التصالحي الممكن مع الكنائس القومية على وجه التحديد حين يتعلّق الأمر بمذهب وتنظيم بابويّ متطرّف ـ وعموماً بدين يريد بدوره أيضاً تنظيم المجتمع المدني. معاداة النزعة الإكليروسية، «هذه الطريقة في الوجود القارّة والمثابرة والضروريّة لكلّ الدول» كما كان يقول والدك روسو لم تكن مع ذلك كافية. كان من الضروري تقديم إجابة أعمّ. هكذا كانت اللائكية المفروضة أوّلاً على التعليم العمومي، ثمّ المعمّمة على الدولة بأسرها بفعل قانون الفصل. إنّ الحلّ القانوني والسياسي قد انتهى، بمعونة الزمن والحكمة، إلى حشد كلّ الأصوات الانتخابية تقريباً، ويمكن أن يكون نموذجياً بأفضل الطرق. وتاريخ ذلك معروف جداً، وهو يعفيني من مزيد من التوقّف عنده هنا.

إن اللائكية هي أيضاً أكثر بقليل من مؤسّسة شريطة أن نعطيها ـ كما قال الجمهوريون الفرنسيون ـ معناها الأوسع. إنها دولة غير دينيّة، وربّما دولة معادية للإكليروس، وهي بدورها دوغمائيّة وكليانية وبذلك لا تكون إذاً لائكية. إنها تزعم توجيه العقول بطريقة مغايرة للحرية ذاتها. يجب على العلمانية أن تنفذ إلى العقول وتطارد الوثوقات حتّى في قلب كلّ فرد على نحو نسقيّ صارم. وحده احترام الذات قادر على تعليم احترام الآخرين. وتكون اللائكية الجمهورية في أتمّ شكل من أشكالها انقلاباً إبستيمولوجيا على قدر أهمية جميع الانقلابات نفسها التي سعينا إلى تشخيصها وتفسيرها إلى حدّ الآن: رفض التعالي واكتشاف الشروط الاجتماعية لإنتاج الفكر واستذكار الحق والحريّة كمثالية **بَعْديّة**. لا أحد تفطّن إلى ذلك أفضل من البروتستانتي الليبرالي بويسّون، ومع ذلك فهو مفكّر حرّ، وهو الذي أصاب في التعبير عنها بالفقرة الموالية: «لا تقاس الإكليروسية بالامتداد الضيق نوعاً ما للسجن الذي تحصر فيه الفكر البشري، إنها تتمثّل في سجنه. الكاثوليكي والبروتستانتي أو اليهودي يصبح، إكليروسياً بدقّة منذ اللحظة التي يحني فيها عقله وضميره أمام سلطة خارجية تنتحل خاصية إلهية ويعترف لها بذلك. كلّ من يسلّم بـ **عقيدة** يتخلّى عن أن يكون كائناً حرّاً ليصبح مؤمناً، أي إنساناً يحذّرنا بأنّه في لحظة معيّنة سيكفّ عن استعمال عقله ليثق في حقيقة جاهزة لا يجوز له تفحّصها»[29].

(29) F. Buisson, *Libre Pensée et protestantisme libéral* (Paris: [s. n.], 1903), pp. 43 sq.

twitter @ baghdad_library

«مجازفة يَحلو القيام بها»

إن اللائكية الجمهورية هي إذاً في الوقت نفسه مؤسسة جماعية (أي منظّمة تابعة للدولة التي تمتنع عن كلّ فعل تسلّطيّ ومخادع في ما يتعلّق بالضمائر وتعتني بالسهر على أن لا يمارس ذلك أيّ حزب وأي طائفة وأيّ رأي)، وزهد فرديّ وفتح تقوم به الذات على ذاتها. هذا هو ثمن أن يكون المرء جمهورياً. وبهذا الثمن غير البخس تستطيع الجمهورية أخيراً أن تكون أهلاً لهذه الوحدة وسط التنوّع، وأن تكون هذا الطموح إلى الكوني في ما أبعد من البلد المسدّس الأضلاع [فرنسا] والمتواضع، ونحن نضطلع بهذا الحلم الفرنسي. وهنا يكمن في نهاية المطاف ما هو أساسيّ، وهو «القيام بمجازفة حلوة» كما قال منذ ستين سنة كاتب ممتاز هو جورج غي غران (Georges Guy-Grand) في صفحات لم تقدّر حقّ قدرها:

«لنعترف رغم ذلك، إن ذهبنا إلى عمق أفكار الحياد واللائكية هذه، أنّ مداها أعمق من فكرة حماية شرعية للطفل والمواطن والدولة ضدّ الهيمنة الزمنية للكنيسة، إنها حبلى ضمنياً بفلسفة كاملة. هذه الفلسفة تتجاوز الوضعية كما كان يفهمها أوغست كونت، إنها توسّعها إلى حدود ميتافيزيقا جديدة لأن كلّ مذهب عظيم يفترض ميتافيزيقا. هذا المذهب، هو أساساً عظمة فعل الثقة في قُدرة الإنسان على إنقاذ نفسه وتنظيم سياسته واقتصاده وأخلاقه خارج كل استحضار لما هو خارق للطبيعة، وذلك بفعل عقله المنظّم لطموحاته في العدل والطيبة. في هذا العلوّ تكمن فلسفة الجمهورية التي تلخّصها عبارة **المذهب الإنساني**، لو أردنا أن نعطي لهذه العبارة معناها التام، وهي التي غالباً ما يكون استعمالُها ضيّقاً، إنها تفتّح تام لكل قدرات الإنسان تحت مراقبة الملكة الأكثر إنسانية، أي العقل. وفي ذلك ثقة، لكن ليست الثقة العمياء. وهي لا تنسى شيئاً من

عيوب الأسلاف، ولا ممّا تبقّى من الآثار الحيوانية، بل تأتمن العبقرية البشرية أن تزيد في تطهّرها دائماً من هذه الآثار، وتؤكّد دائماً بالتدريج انتصار الفكر على الطبيعة الوحشيّة. ونحسّ جيّداً أن هنا يكمن الاختيار الأسمى. لا يؤمن كثيرون، حتّى من الجمهوريين، بإمكان خلاص الإنسان ومجتمعات دون هروب إلى القوّة الخارقة للطبيعة التي تشملهم برعايتها وتتجاوزهم. ليس لهم على الأقل حق البقاء في دولة لا تشرّع إلاّ لصالح النظام السياسي، وفيها يُحْتَرم السرّ الميتافيزيقي لكلّ **شخص**. لكن أصالة الجمهورية الفرنسية الثالثة بين جميع الأمم تكمن في تأكيدها بواسطة مؤسساتها على أنّ الإنسان يستطيع أن ينقذ نفسه بنفسه. يفسّر هذا الإيمانُ العنايةَ الغيورة التي تجعل رجال الدولة يسهرون على فكرة اللائكية، إنها تدفعهم إلى أن تدرك هذه الفكرة نفسها أماكنَ قصيّة: إلى جانب المؤسسات الدينية ودون إخلال بقوانين التسامح والصداقة تريد المهمّة اللائكية الفرنسية أن تفعل للأهالي ما قام به فيري لمواطني الوطن الأمّ. قد نجد في ذلك زهواً وخيلاء وتدنيساً للمقدسات، قد يكون ذلك، وعلى كلّ حال كما كان يقول سقراط عن خلود النفس بأنها مجازفة يحلو القيام بها. هذا النصر للإنسان على الإنسان، وهذه الثقة في العقل المتحمّس للعدالة والذي تصحّحه التجربة، هو كلّ المخاطرة الجمهوريّة. . .»[30].

---

(30) G. Guy-Grand, *Au seuil de la IV république: Réflexion sur la mystique et l'école républicaines* (Paris: [s. n.], 1946), pp. 168 sq.

والكاتب قام بمهنة جامعية قادته إلى إدارة Collège primaire supérieur Lavoisier. لكن خاص منذ 1911 المهنة المثمرة لكاتب سياسي في فلسفة القانون والسياسة (*La philosophie nationaliste*, 1911; *La philosophie syndicaliste*, 1911; *Le procès de la démocratie*, 1911).

يجب ألا تخدعنا العناوين: مساعد في مجلّة *Grande revue*، كان جمهورياً ملتزماً. كتابه =

twitter @ baghdad_library

عن سؤالنا الأوّلي ـ من هو الجمهوريّ؟ ـ يمدّنا التحقيق التاريخي والبحثي ببعض عناصر الإجابة. لنعترف رغم ذلك بأنه يخلّف بعض الشكوك والارتياب وهو ما يمثّل في الوقت نفسه ضعفنا وشرفنا. إنّ المثل الأعلى الجمهوريّ قد تطوّر منذ البداية داخل رؤية شاملة لمستقبل الأمّة التي لا تخفي يقينها الساذج بأن تكون في مجدها كما في معاناتها منارة الشعوب: «فرنسا، جنديّ الله بالأمس وجنديّ الحقّ اليوم وجنديّ الإنسانية دائماً»، وفق كلمة كليمنصو التي يمكن أن يتبنّاها اليسار واليمين. يجب أن تكون الجمهورية، هذا الشكل من الحياة المشتركة الذي جرى العثور عليه أخيراً وقبوله، هذا الشكل المؤسس على عقد ضمنيّ من واجبه أن يدمج ـ والشكل يجرّ خلفه المضمون ـ كلّ السنن وجميع المصالح المتباعدة والمتحدرة من الواقع الجيني أو التاريخي أو الاجتماعي في توليفة تتسع وتتضح شيئاً فشيئاً. إنها حقّاً ملك الجميع. لكن في الوقت نفسه، بأسف ممزوج بشيء من الكبرياء، يعلّمنا الجمهوريون أن ليس كلّ العالم جمهوريّ، بل إنه لا يستطيع أن يكون جمهوريّاً. فـ «الخطوط غير المرئية» التي تفصلهم عن «الآخرين» يمكن أن تتغيّر وفق الأزمان والأشخاص. ويمكن أن تكون الموانع لطيفة أو انتقامية. ونجدها دوماً في نهاية الأمر حتّى لدى أكثرهم «إجماعية» مثل بويسّون أو جول رومان (Jules Romains)، حتّى لا نأخذ إلا اسمين من المشاهير الذين نادوا بأوسع انفتاح ممكن.

= *Cours d'éducation civique* (1934)، نموذج. نشر سنة 1920 في *Revue de Genève* وفي *Mercure de France* تحت عنوان «Autour du cinquantenaire» و«Méditation pour un cinquantenaire» وهما دفاعان ممتازان عن الجمهورية الثالثة ودعامتان لها. وتسنّت له فرصة ـ نادرة ـ لإعادة نشرهما سنة 1946 في: *Au Seuil de la IV république*, pp. 139-187.

لنستكشف للمرّة الأخيرة بعض هؤلاء الحفّارين سعياً إلى اكتشاف المنطق المختفي. ينتصب الواحد أمام بعض الكاثوليكيين والآخر أمام بعض الاشتراكيين والماركسيين خاصة. هل يعني ذلك أنّه لا يمكن أن يكون المرء جمهورياً بإخلاص وكاثوليكياً صادقاً أو ماركسياً صادقاً؟ بالتأكيد، لا أحد يمكن له أبداً أن يتجرّأ على تأكيد ذلك، لأنّ لا أحد «جمهوريّ بالمولد». لكن إن لم يكن من الممكن أن نشكّ في إخلاص أولئك الذين برهنوا من الطرفين، في ظروف تاريخية مأسويّة، إلى حدّ التضحية بوفائهم الجمهوريّ، فإنّه لابدّ من الاعتراف أيضاً أنّه كان عليهم أن يتخطّوا لأجل ذلك صعاباً. وحده المفكّر الحرّ الذي يعرف كيف يرى بوضوح حدود، لكن أيضاً ضرورة، الخيال الإجرائي للعقد الاجتماعي، يرى نفسه في بيته داخل الجمهوريّة. لكن أن يهبّ المرء لنجدة جمهورية بورجوازية حين يؤمن بصراع الطبقات، وبالثورة العالمية وأن يقبل آخر بجمهوريّة معادية للإكليروس ولائكية عندما يريد أن يكون كاثوليكياً وفيّاً، هذا ليس أمراً بديهياً في ذاته. ثمّة جمهوريون مُؤْلمون.

لكن ليس الإيمان بالتّعالي أو بمجيء الاشتراكية بنهاية النضال الطبقي هو المزعج حقّاً: هذا ما يثبته كذلك مثال البروتستانت ومثال الاشتراكيين الفرنسيين حتّى الماركسيين قبل سنة 1904. عثر الرّبوبيون، وحتّى المسيحيون من جهة، والماركسيون من جهة أخرى من دون مشقّة على فعل ولغة مشترَكين، سترمز إليهما الكتلة اليسارية. إنّ المصاعب الحقيقية تبدأ في الحالتين وبالتناظر مع ما يمكن تسميته البابويّة المتطرّفة. ليس الله أو المذهب الماركسي هما سبب الصعوبة: إنّ الجمهورية تقع في مكان آخر. إن سبب الصعوبة هو بدقّة اللحظة التي توجد خلالها الجمهورية في محضر **منظّمات** تدّعي نزع قسط مهم من الحريّة الفردية ومن حرية الرأي عن

twitter @ baghdad_library

المنخرطين فيها. يستطيع الجمهوريّ الفرنسي إجمالاً أن يفكّر كما يشاء شرط أن يفكّر بنفسه. إن الاستلاب المبكّر لحرية الضمير بواسطة فرد لصالح سلطة ما روحيّة أو زمنيّة هو ما لا يمكن للجمهورية أن تتساهل معه وفق هواها، بل بفعل طبيعتها ذاتها. يبدو لي أن جوهر المسألة هو ما يقوله بويسّون عن الكنائس والعقائد في الجملة التي ذكرتها كثيراً. وتناقض الجمهورية ليس بسبب بعض القناعات، بل بسبب الطريقة التي يكتسب بها الفرد هذه القناعات. إن الجمهورية هي أسلوب حكم، وهو الوحيد الذي يضمن ويؤمّن للجميع تمام حريّة الضمير وتمام حرية التعبير، ويشمل ذلك هؤلاء الذين يبحثون عن تغييرها أو تحطيمها. إن ضمنت الجمهورية لخصومها، لا فقط وجودهم الفيزيائي، بل أيضاً حقوقهم الأبدية كمواطنين فإنها لا تستطيع مع ذلك أن تقبل في التبادل الروحي لـ «جمهوريين» أولئك الذين قاموا بموالاة في موضع آخر. مرّة أخرى أيضاً، لا يتعلّق الأمر بمضمون الآراء، بل بالعدول عن أن يكون للمرء رأي لذاته. عندما نتفكّر في ذلك نجد خطّاً غير مرئي يمرّ عبر أقصى أغوار الضمير، وعندما يتم تخطّي هذا الخطّ يتحطّم الرابط الاجتماعي الذي تريد الجمهورية إرساءه وينحلّ. كذلك عندما يتنازل شعب باختياره عن حريته يكفّ في تلك اللحظة عن أن يكون شعباً (كما قال روسو)، كذلك عندما يتنازل فرد سلفاً عن فكره لصالح سلطة بابويّة متطرفة ـ هنا آخذ الكلمة بمعنى مجازيّ ـ يتخلّى عن صفته جمهورياً. إن الجمهورية غليكانية.

في مثل هذا الموضوع لابدّ مع ذلك من حذر خلط هذا التّخم الباطني اللامرئي والجوهريّ مع المظهر التقريبي الذي هو الانتماء إلى هذه الكنيسة أو ذاك الحزب. وليس في نهاية الأمر حول التباعدات المذهبية أو التكتيكية المتعلّقة بطبيعة الثورة الاجتماعية التي

وقعت في تور (Tours) سنة 1920 بعد القطيعة التي انطلقت سنة 1904 بأمستردام، فالأمر يتعلق في نهاية التحليل بقبول الكنيسة الجديدة المناضلة الفارضة لطاعة تامّة ومسبقة أو عدم قبول بها. هذا ما قاله ليون بلوم بوضوح تام بالغاً بذلك في النهاية ما هو جوهريّ:

«أعلمُ أنه في حزب شعبيُّ التكوين، ومن ماهية شعبية مثل حزبنا ليس القادة سوى أصوات للتكلم بصوت أعلى باسم الجمهور. ومع ذلك لهم واجب. إنهم خدم الإرادة الجماعية. لكن هذه الإرادة، لهم الحقّ في محاولة التعرّف عليها وتأويلها. ثمّ إنهم يحافظون، رغم كلّ شيء، على وعي فرديّ. وهنالك لحظات يكون لهم فيها الحقّ والواجب بأن يقولوا إلى أنفسهم: «هل أستطيع المواصلة أم لا أستطيع؟» ها هنا وصلنا اليوم. صوت الأغلبية، وأكرّر ذلك، لن يغيّر شيئاً من صوت الضمير المرتفع جداً لدينا حتّى يخنق هذا الاهتمام بالوحدة الذي كان يهدينا دوماً»[31].

لكي أضرب على عجل مثالاً معاكساً ومثيراً، فهل يمكن أن نثبت أنّ بيغي[32]، رغم مبالغاته وعباراته المشينة لأصدقائه القدامى

(31) يوجد هذا النص المعروف جيّداً في: L. Blum, *Oeuvres complètes*, III, p. 159,

يمكن أيضاً قراءته في: A. Kriegel, *Le congrès de Tours (1920). Naissance du parti communiste français* (Paris: [s. n.], 1964), p. 135.

(32) نفهم من هنا أنني أريد التخلّي عن المنهج «النقدي» وأكفّ عن عرض جهاز البراهين حول بيغي وآلان. مثل جميع الكلاسيكيين، وهذان معاصران لنا، وأودّ، وأنا على وشك إنهاء هذا الكتاب، أن أقرأهما وأذكرهما بسذاجة، أي بجدية. ولا يعني هذا ضرورة التخلّي عن كلّ توسع في العلم. ويكفي التوسع الذي نجده في أحدث الطبعات للمؤلفين. بالنسبة إلى الأول نجد نشرة Marcel Péguy, *Oeuvres en prose*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1898, 1908), vol. 1 (1965); II, 1908 - 1914 (1961).

أمّا بالنسبة إلى آلان: M. Savin, Propos, I, Ibid., 1956; S. De Sacy, Propos, II, = Ibid., 1970.

twitter @ baghdad_library

واهتدائه، ورغم لوثاته الأكاديمية مع اليمين، أنّه لم يكن بمعنى ما جمهورياً حقيقياً؟ كلمته الأخيرة المؤكّدة يوم 2 آب/ أغسطس سنة 1914 إلى السيدة جنفياف فابر (Geneviève Fabre)، تلخّص ذلك ربّما أفضل من أيّ فرد آخر: «أنصرف، أنا جنديّ الجمهورية، نحو آخر الحروب والنزع العام للسلاح». أدفع إلى حدّ بعيد ما ليس سوى مفارقة بيّنة: بيغي هو أقرب مما يعلم ممّن سيصبح السيّد بامتياز لجمهورية داخلية يتعلّق الأمر بجعلها تتطابق على أحسن وجه مع التعاقد القانوني الذي هو المؤسسات، ومع الواقع المعيش الذي هو أجسادنا وانفعالاتنا، ومع المجتمع كما هو ومع التاريخ كما يصنعنا. بطبيعة الحال لقد ذكرت الفيلسوف آلان. أن يختار إميل شارتييه (Émile Chartier) خريج مدرسة المعلّمين العليا مثله في ذلك مثل بيغي وفيلسوف مثله، تسمية نفسه جاك بونوم (Jacques Bonhomme) أو «آلان»، وأن يناضل في سبيل جمهورية التكتّل، في وقت وجّه خلاله بيغي فصاحته المدهشة ضدّها، بضرب من غمّ العاشقين، فذلك لا يمنع التراسل معه سرّاً. إنّه ضدّ جميع الكنائس بما فيها تلك التي يعتقد انتماءه إليها وتوجّسه منها، وضدّ جميع الموضات الباريسية وهيمنة المهمّين ينطلق «القروي» بيغي والبورجوازي النورماندي آلان بالخطى نفسها، خطى تقودهما إلى التخم نفسه. من المؤكّد أنّ بيغي قد أراد لنفسه أن ينتمي بالتعاقب، وربما بالتزامن إلى كنيستين، وهما الاشتراكية الثورية والكاثوليكية.

= وقد نالني شرف نشر مخطوط له كان قد فات هذا الناشر الأخير نشره في: *Cahiers de la république*, vol. 1 (1956)

حول بيغي نجد فائدة في قراءة: D. Halévy, Charles Péguy (Paris: [s. n.], 1941), réédité avec un avant-propos de R. Debré, introduction et notes abondantes par E. Cahm, coll. «Pluriels» (Paris: Livre de Poche, 1979).

لقد حنق على كومب وجوريس. لكن الكنيستين لم تقبلاه بسهولة: عديم الشفقة هذا الذي لم يكن يريد حتّى براءة التراتبية الجامعية قد أفرط في قلب المواضعات[33]. أمّا آلان فإنّه يُعلن على النقيض من ذلك أنّ الموضات لا تحرّكه، وأنّه راديكالي وحتّى من أتباع مذهب كومب. لقد كان كلّ منهما يعرف ماذا يفعل لأن الأمر يتعلّق دائماً، وفي نهايته، باكتشاف الملاذ الأخير ضدّ انحرافات المدينة السياسية. سيقول بيغي معارضاً التصوف للسياسة أنّه يصعب كثيراً على الجمهوريين الفرنسيين فصل الدولة عن الميتافيزيقا[34]. كان آلان على علم بأنّ الكنائس الاشتراكية كغيرها تطمح إلى حجز الدولة، والأخطر من ذلك أن السلطة تتدثّر بالمقدّس. هذا الملاذ ضدّ الحراس السيّئين أو الرعاة الرديئين يكتشفه المواطن داخل نفسه، لا خارجها. تحت الشكل المخصوص من الفكر الذي هو وحده

---

(33) نلاحظ من وجهة نظر علم الدلالة أنّ انحرافات بيغي المثيرة حول لفظي «archie» و«cratie» في محاضرات مدرسة ,école des hautes études en sciences sociales
citées par: E. Cahm, op. cit., p. 495.
ذكرها: E. Cahm, op. cit., p. 495.
كما ذكر في الهامش: D. Halévy, Ibid., p. 243. Voir J. Viard, *Les oeuvres posthumes de Ch. Péguy* (Paris: [s. n.], 1969, pp. 117-150..
لكن بالنسبة إلى نصوص تكون جوهرياً جمهورية انظر في *Notre Jeunesse,* Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, II, p. 517
الدفاع الشهير عن حق الاقتراع العام الذي يسبق المقطع المشهور عن تقهقر التصوّف إلى سياسة أو مقاطع النقود حول «les hussards noirs de la république» (Ibid., p. 1117) والاعتراف بالميل اللائكي والمقدّس للجمهورية. (*L'argent suite, Ibid.*, p. 1264). إنه يتكلّم مثل مان (Main) عن تفوّق المعلمين أو أساتذة الثانوي على السّربنات [نسبة إلى السوربون] وذكر ـ كما هو الشأن مع برنار لازار -(Bernard Lazare) أن الحرية الحقّة الوحيدة هي الحرية الباطنية (انظر في *Notre Jeunesse, Oeuvres*, II, pp. 530, 590, جمل برنار لازار ضدّ «الحجج اللاهوتية»)

(34) «De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne,» (1906), dans: *Oeuvres*, I, p. 1077.

twitter @ baghdad_library

المرادف الحقيقي للحرية. لكن الفكر ليس قضية غير ذات شأن. إنه يتجذّر في جسم فيزيائيّ أو سياسيّ وضدّه. قاعدته الأساسية هي النقد وطبيعته في الرفض، لا في الطاعة، بل في الولع لأنّ كل سلطة، حتّى إن كانت شرعية، تفسد من يمارسها. الطاعة مع رفض العبادة (لنفكّر في بيغي أمام قضاة الكنيسة) ليست مجرّد تقييد ذهني ومهارة خليقة باليسوعيين. لأنها تريد فعلاً الانحناء لكن أمام براهين، لأنّ «مواطننا يقاوم مقاومة مطلقة في محضر رأي يقدّم نفسه بديهة ويلتمس الموافقة، ويطلب التصفيق باختصار»[35]. مقاومة الفكر هذه هي بدقّة الفكر الراديكالي: «إنها ممارسة رقابة واضحة التصميم، وبقلب جامد على الأفعال، وبصورة أشدّ على خطابات القائد. تبليغ ممثّليه روح المقاومة نفسه، والنقد بشكل يشعر السلطة بأنها محاكمة، لأنه إن ازورّ الاحترام والصداقة والمراعاة عن ذلك يضيع العدل والحرية، ويضيع معهما الأمن نفسه. تعطي هذه التأملات المريرة فكرة عن الفكر الراديكالي ذي التسمية الجيّدة جداً، لكن فهمه مازال سيّئاً من قبل هذه النفوس الضعيفة التي لا تعرف الطاعة دون حبّ. هل أنت فرح أيّها القارئ، يا كثير العقد؟ ربّما لا. لا أسأل إن كانت السلطة مغتبطة. إنها لا تغتبط أبداً: إنها تريد كلّ شيء»[36].

---

(35) «Les deux pouvoirs» (2 juin 1913), dans: *Éléments d'une doctrine radicale*, 3 éd. (Paris: [s. n.], 1925), p. 277.

(36) انظر: «Obéissance» (11 juillet 1930), dans: *Propos*, II, p. 947.

وانظر كذلك هذا النص البليغ: «بما أن السلطة في كلّ مكان، يجب أن يكون التفكير في كل مكان. لابدّ من معلمين، وترك كل ما تبقّى إلى الذين ليست لهم الشجاعة على التفكير لصالح المستقبل. هذه أمور الديمقراطيّة، لابدّ من ومضات من الأرستقراطية في جانب من الجمهور. لابدّ من أفراد. أنا أسخر من الأحزاب. هذا الأيديولوجي للنظام الملكي أكثر راديكالية من هذا الخروف الاشتراكي، نعم هذا هو اعتقادي. الفكر الحر راديكالي، والباقي كله رهبنة» («Érudition» [2 mai 1911], dans: *Éléments d'une doctrine radicale*, pp. 275 sq.).

لكن يجب أن نحيا في المدينة الأرضية. «يكتمل التصوف في السياسة»، ولن يعرف «المفكّر الحرّ» الراديكالي دون نفاق الرضاء بالجمهورية الداخلية. ثمّة تربة وتاريخ وأناس بلحمهم ودمهم وثمّة مؤسسات. الجمهورية البرلمانية ذات النواقص البيّنة منذ أمد طويل كانت فضيلتها العملية، إلى حدّ القرار المكين ـ كما رأى ذلك بطرق مختلفة غاستون جاز وآلان ـ أن تؤمّن الحريات بأقلّ ما يمكن من السوء. إننا نرى شكلاً آخر من الجمهورية يخرج بعد العديد من الحوادث الطارئة من الصدمة المؤجّلة لانهيار حزيران/ يونيو سنة 1940. وسيكون أيضاً نفي كل طابع جمهوري عن المؤسسات التي وضعها الديغوليون خلال الفترة الفاصلة بين سنة 1958 وسنة 1962 أمر يضاهي في لامعقوليته رمي أخطاء الماضي على «النظام» البرلماني وحده كما يفعلون. ويبدو أنّ هذه المؤسسات قبلت، كما سبق وفعلت جمهورية سنة 1875، الوقف المزدوج للزمن، وربّما لإمكان تناوب. لقد جرى قبولها، وإن بالصمت، من طريق الاقتراع العام. رغم كلّ ذلك فأنا باقٍ على اعتقادي بأنها سيّئة. لكنني ضبطت لنفسي قاعدة حين بدأت هذا الكتاب، بأن أتخلّى عنه بالضبط عندما نمرّ من التاريخ إلى السياسة: حان الوقت بأن أكون عند كلمتي.

twitter @ baghdad_library

التذييل

جرى التحضير لهذا الكتاب المنشور سنة 1982، وكتابته خلال الفترة الفاصلة بين سنة 1976 وسنة 1981. وقد نفدت نُسخ الطبعة الأولى منذ وقت طويل. ويعني هذا أنه كان بإمكاني النظر في إعادة كتابته أو على الأقلّ إعادة صهره كلّه. لكن هذه المهمّةَ المُوهنةَ للعزيمة مُهدَّدَة بأن تكون غير مجدية لأن الكتاب على الحالة التي هو عليها وبالنّقْص الذي يشكو منه كان له الفضل، حسب اعتقادي، في سدّ ثغرات من الإستوريوغرافيا، وفي لفت المؤرخين والفلاسفة وأصحاب المذاهب السياسية إلى بعض من المسائل التي أُهملت منذ زمن بعيد[1]. لقد كان الكتاب سبباً لعدّة أعمال وكان، إلى حدّ ما،

(1) **فكرة الجمهورية**، هذا الكتاب على حدّ علمي مثّل موضوع قراءات جادّة ونقدية: P. Raynaud, «Destin de l'idéologie républicaine,» *Esprit* (décembre 1983), pp. 27-39; J. Roman, «L'idée républicaine,» *Intervention*, no. 7 (1983/1984), pp. 59-64; J.-T. Nordmann, «La république et l'état en France,» *Commentaire*, *vol.* 30 (1985), pp. 737-740; J. Godechot, *Annales historiques de la révolution française*, vol. 253 (1983), pp. 502-503; D. Maus, « Sur la république,» *Revue de droit public* (1985), pp. 1741-1752; A. Garrigose, *Revue française de sociologie*, vol. 24 (1983), pp. 587-589.

دافعاً صريحاً[2] إليها. وتقتضي البساطة والأمانة منّي أن أشير، وهذا ما أفعله أسفله، إلى قائمة هذه الأعمال. وسيعوّض بعضُها أو يتمّم بعض فصول الجزء الأوّل الذي كان عليّ أن أرسم فيه إطاراً تاريخياً يُحدّد على درجة كافية من التوسّع جذورَ الأيديولوجيا الجمهورية أو موضعَها[3]. ومثالاً على ذلك، هو الإنتاج الزاخر الذي ساهمت فيه والذي جاء في الفترة الفاصلة بين سنة 1895 وسنة 1992، نتيجة الإعداد للاحتفال الثنائي بالذكرى المئويّة الثانية لأحداث سنة 1789، وبالذكرى المئويّة الثانية لسنة 1792. وبقوّة رسم هذا الإنتاج منظوراً ـ كان متناقضاً لحسن الحظّ ـ «للجمهوريّة على النمط الفرنسي» بالنسبة إلى الأنوار (التي هي رحمها الحقيقي)، لكن أيضاً بالنسبة إلى «اختراع» السياسة وإلى بناء ذاكرة تاريخية، وجميعها يعود إلى نهاية النظام القديم[4]. إنّ السجال الذي دار في الوقت نفسه في مجالي

(2) ألهم أيضاً العديد من الأعمال التي اعتمدته على نحو واسع: L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique*, tome III, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine* (Paris: PUF, 1985), passim; N. Tenzer, *La république*, coll. que sais-je? (Paris: PUF, 1993); F. Furet et M. Ozouf, *Le siècle de l'avènement républicain*, bibl. des histoires (Paris: Gallimard, 1993) (pp. 52; 346; 419); naturellement S. Berstein et O. Rudelle, *Le modèle républicain* (Paris PUF, 1992) (passim); S. Mastel- Lone, *Storia della democrazia in Europa: da Montesquieu a Kelsen* (Turin: UTET, 1986), pp. 127 à 194; F. Bracco, *Louis Blanc dalla democrazia politica alla democrazia sociale* (Firenze: [s. n.], 1983) (p. 68; p. 84),

كما أنه مذكور ومستعمل في: M. Grawitz, *Traité de science politique* (Paris: PUF, 1985), et dans P. Ory, *Nouvelle histoire des idées politiques* (Paris: Hachette, 1989).

(3) مثلاً: M. Agulhon, *La république de Jules Ferry à François Mitterrand* (Paris: Hachette, 1990); P. Isoard et C. Bidegaray, éds., *Les républiques françaises* (Paris: Economica, 1988).

(4) مثلاً: K. Barker, *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe s.* (Paris: Payot, 1993); cf. aussi sur «le modèle antique» sous la =

twitter @ baghdad_library

الإستوريوغرافيا والسياسة (ولئن كان بطريقة مخزية ومقنّعة) حول ما شرع في تسميته «خصوصيّة» الثورة الفرنسية[5]، ومن ثم المذاهب أو النماذج التي مازالت اليوم تنسب نفسها إليها، قد أظهر [هذا السجال] على السطح تقطّعات وخطوط قوّة لم أفِها حقّها من التركيز منذ خمس عشرة سنة. لا أستطيع إحصاءها هنا بما أنّ البيبليوغرافيا المذكورة في الهوامش تسعى إلى التنبيه إلى الأساسي من الكتب الجديدة المنشورة حول ذلك. لكنّني قدّمت توضيحات سنة 1992 في كتاب **الجمهورية في فرنسا**[6] (*La république en France*) الذي كان يواصل، بشكل من الأشكال، كتاب **فكرة الجمهورية** (*L'idée républicaine*) بإلقاء نظرة على عشر سنوات انقضت.

لقد جرى الإعلان بوضوح عن الموضوع الخاص بهذا الكتاب: لم يكن الأمر يتعلق بالنسبة إلي بعرض كلّ جوانب السياسة الموجّهة ماديّاً منذ نصف قرن بواسطة حكومات الجمهورية [ص 100]، ولم يكن يتعلّق أيضاً بعرض جميع عناصر أيّ «برنامج» جمهوريّ. إنّ العمل السياسي وحتّى «البرامج» كانت في أغلب الأحيان نتاج

révolution, J. Bouineau, *Les toges du pouvoir ou la révolution de droit antique (1789-1799)* (Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, 1986). =

(5) انظر خاصة: F. Furet, J. Julliard et P. Rosanvallon, *La république du centre. La fin de l'exception française* (Paris: Calmann Lévy, 1988); et F. Furet et M. Ozouf, dirs., *Dictionnaire critique de la Révolution française* (Paris: Flammarion, 1988) (sur lequel on pourra lire mon compte tendu dans *Le Monde diplomatique*, no. 423 (juin 1989)).

(6) C. Nicolet, *La république en France. État des lieux* (Paris: Le Seuil, 1992); انظر أيضاً مداخلتي حول: «Les trois sources de l'idéologie républicaine» dans: R. Huart, R. Martelli, C. Nicolet et M. Vovelle, *La passion de la république: Un itinéraire français* (Paris: Éd. sociales, 1992).

ظروف، إنها عرضيّة بالتّحديد. ليس ذلك هو موضوع الكتاب، إذ يتعلّق موضوعه الحق وبدقّة بما هو قابل للاستدلال[7] أي ما كان في المذهب أو المذاهب الجمهورية الفرنسية متقبّلاً (أو غير متقبّل) لخطاب متماسك ومتمفصل ومنطقيّ. لقد كان هدفي، إن كان بالإمكان، الارتقاء انطلاقاً من تعبير الجمهوريين الذي هو تحديداً متعدّد وتاريخيّ وعرضيّ إلى المبادئ المؤسّسة التي يتناولها كلّ الباب الثاني من المؤلّف وعنوانُه «نقد العقل الجمهوريّ». ومن ثم اختيار المصادر: النصوص البيّنة، وإن أمكن المعياريّة، وخاصة تلك التي تكوّن الجانب الجيّد من التأمل والشرح والنظريّة. ومع ذلك، فنحن أبعد من أن نعني بهذا أنّ مؤلّفي المصادر لم يكونوا، في أغلب الأحيان، سياسيين من فرسان العمل في أرقى مستواه وهم غامبيتا وفيري ومنديس فرانس. ومن ثم كان اختيار نقاط التطبيق الأساسية: الروابط التأسيسيّة بين العلم والسياسة، والتصوّر (الصّادر) من الرباط الاجتماعي (إذاً من الرباط القومي)، والذي لا يمكن فكّه، بالنسبة إلى الجمهوريين، عن الرباط المدني والسياسي. ومن ثم كان تصوّرهم للدولة والدساتير ونظم الحكم والحكومة.

لقد كنت، والحقّ يقال، أكثر اختصاراً في النقطة الأخيرة ممّا كنت في النقطتين السابقتين. ذلك أوّلاً، لأنّه جليّ للعيان أن الجمهوريين الفرنسيين للقرن التاسع عشر قد اصطدموا بالعدد الأكبر من العراقيل في هذه المجالات، وأقصد بذلك ممارسة الدولة والدساتير. إنّ الأوهام الخاطفة حول إمكان «الصفحة البيضاء» التي

---

(7) انحياز في تعارض محوريّ مع التحقيق العظيم الذي بعثه ونشّطه: Pierre Nora, *Les lieux de mémoire* (Paris: Gallimard, 1984), tome I, *La république*, الذي يفضّل الرمزيّ والخياليّ وألعاب المرايا. لهذا السبب ولا شكّ لم أستطع المساهمة في هذا المجلّد.

twitter @ baghdad_library

استطاعوا تغذيتها خلال الحقبة الثورية قد أعقبها عصر التسويات الضروريّة والمؤلمة. لقد صمدت الدولة المَلَكِيّة كثيراً في وجه الثورة العارمة، بل إنها قويت مع الإمبراطورية المُمَركِزة والمنبنية على العقل. إنّها مازالت تنمذجنا. أمّا «الدساتير» فقد كان عليها، من دستور سنة 1875 إلى دستوري سنة 1946 وسنة 1958 «التصالحية» للغاية، قبول مبادئ ـ مثل مبدأ البرلمانية ـ هي في الأصل غريبة جداً عن مبادئ «المذهب الجمهوريّ» الفرنسيّ.

صحيح أن الأمر تعلّق آنذاك بالانشغال بما هو مُلحّ وبتَبْيئَته في فرنسا بلد «الاستبداد الوزاري» «المُسْتنير» نسبياً. ويكمن ما هو مُلحّ في أعظم المبادئ الليبرالية التي سبق وأن تجذّرت في إنجلترا أو أميركا، وهي الفصل بين السلطات وضمان الحقوق الفردية والجماعية والسيادة «القومية». إنّ الجناح الأكثر تصَلُّباً في الحزب الجمهوري المجبر منذ سنة 1875 على الانضمام بواسطة «مصالحة انتهازية» مدركة جيّداً على أساس هذا التصور «الحديث» للحرية. لقد اكتفى هذا الجناح المؤسّس على المبدأ التمثيلي بحقْن ذلك التصوّر (وهو ما كان مستساغاً كثيراً في أوروبا المَلَكية آنذاك) بأقصى ما يُطاق من «حرية القدماء»، هذا الحُلْم بالدّيمقراطية المباشرة، وإن جاز القول «كامل الوقت»: **أوّلاً**، الاقتراع العام، المكتسب نهائياً سنة 1848. **ثانياً**، انطلاقاً من الحلّ الجمهوريّ «لأزمة» 16 أيار/ مايو سنة 1877 استولى «العاهل الجمهوري» (رئيس الجمهورية) على دور لا يستهان به، دور الحَكَم على قواعد سير البرلمان. **ثالثاً**، تنظيم الحريات المدنية والسياسية التامة تقريباً والضامنة بصورة غير مباشرة للسيادة الفعليّة للمواطنين، وذلك عبر دورية الاستشارات الانتخابية ووفرة المناقشات وإعلانها شبه المطلق (وتشنّجها أحياناً) وعبر حرية الصحافة وعلمنة الدولة والتعليم. لكن، شكلياً، السيادة التي انتصرت

هي سيادة البرلمان لأنّه قانونياً هو المستأثر بـ «صنع القانون» الذي هو التعبير الوحيد عن الإرادة العامة[8].

وفضلاً عن ذلك لم يكن سهلاً إثبات هذه المبادئ ـ ولو ببعض الترتيبات الضروريّة ـ وإرساء هذه الممارسات. وبقيت قطاعات كاملة في المراكز القيادية (الإكليروس والجيش والإدارة والدبلوماسية والقضاء) إلى حدود بداية القرن على الأقلّ، ملكيّة ومحافظة ومعارضة للديمقراطية، رغم أن العديد لا يشمئزّون من الديماغوجيا. لقد بقيت هياكل الدولة نفسها لمدة طويلة موسومة بقوّة بالتقليد المزدوج «الإداري» التابع للملكية الإكليريكية والبونابرتية الاستبدادية. إنّ النظام القائم تحت تسميات متعدّدة («السياسة الوزارية» في ظلّ ملكية تموز والترشيحات الرسمية في ظل الإمبراطورية الثانية و«النظام الأخلاقي») قد استعمل علانية كل ما أُوتِي من وسائل ضغط للحيلولة دون نجاح المعارضة. إنّ أزمات خطيرة، مثل قضية درايفوس، وكوارث قومية (مثل «المفاجأة الإلهية» لسنة 1940) قد جاءت دورياً لتذكّر أنّ تجذّر مجرّد قواعد السلوك الطيب للحرية المدنية والسياسيّة وللعدالة وتبقى الديمقراطية التمثيلية على الدوام في فرنسا أكثر هشاشة ممّا نعتقد. ومن

(8) لقد قيل تقريباً كلّ شيء منذ ستين سنة حول رسوخ هذه الصياغة في القانون العمومي الفرنسي من طرف R. Carré de Malberg, *La loi, expression de la volonté générale,*

ولحسن الحظّ أعيد طبعه في باريس، *Economica* (1984)، رودال غالباً ما ألحّ على تأثير مالبرغ في تأسيسيّي 1958: انظر مثلاً «Le suffrage universel» dans: J. F. Sirinelli, éd., *Histoire des droites en France. 3. Sensibilités* (Paris: Gallimard, 1992), pp. 299-319; *Mai 1958, de Gaulle et la république* (Paris: Plon, 1988); «La tradition républicaine,» *Pouvoirs*, vol. 42 (1987), pp. 31-42; et «Le légicentrisme en république,» dans: F. Furet, éd., *Le siècle de l'avènement républicain* (1992), pp. 441 sqq.

twitter @ baghdad_library

ثم الشعور المتحيّر بأنّ الجمهورية التي كانت مُستهدفة بالهجوم أكثر من كونها موضوعاً يُدافع عنه، مطروحة دائماً للبناء.

هذه الشكوك وهذا التمزّق للمجتمع السياسي الفرنسي تفسّر، من دون ريب، قسطاً وافراً من تفضيلنا النقاشات الدستورية التي تكاد تكون محضة. إنّ دساتيرنا المتتالية منذ سنة 1875 لم تنظّم بعد بشكل موحّد وتوافقي التوزيع الحقيقي للسلطات والمسؤوليات. وذلك ليس فقط لأنها قدّمت تنويعات دستورية مهمة ومقصودة (مثل الحذر الجليّ من البرلمان في دستور سنة 1958)، لكن خاصة لأنها تتقدّم مقنّعة ولأن الممارسات الدستورية الفعلية لا تطابق الكلمات التي تعرّفها. وهذا أمر لا يعود إلى الأمس. لنضرب مثالاً على ذلك: يرسي «دستور» سنة 1875 في أذهان محرّريه نظاماً برلمانياً حقّاً، بما أن ممثّل السلطة التنفيذيّة (الرئيس المنتخب لمدّة سبع سنوات ترقُّباً لإعادة العاهل إلى مكانه) كان قويّاً نسبياً ويتمتّع، في العديد من المجالات، بحقوق مَلَكيّة. هذا أمر مُسلَّم به، لكن منذ سنة 1879، ومن دون المساس بحرفية النصوص، وُجدت ممارسات سياسيّة أصبحت تقليداً حوّل هذا النظام «البرلماني» إلى **نظام مجلس نواب** حقيقيّ ليست الحكومة فيه غير «لجنة» أغلبية مجلس النواب، وفق ما جرى شبه التنظير له ما بين سنة 1900 وسنة 1905، زمن «نيابة اليساريين». لكن يستدعي هذا التحليل الحدثيّ بدوره، تصحيحات وإبرازاً للمتشابهات لأنّ ثمّة مجالات بأكملها تفلت عملياً من البرلمان مثل السياسة الخارجية (المعاهدات السرية ووزارة ديلكاسيه (Delcassé). . . إلخ)[9].

---

(9) حول الدساتير «أثواب ورقية» كما سبق وأن قال لويس بلان وبويسّون، وذلك ما شدّدت عليه في: *La république en France* (pp. 44-61).
وفي «La tradition républicaine et les institutions,» *Revue des deux mondes* (janvier 1992), pp. 27-37.

المثال الثاني معاصر: استطاع ميشال دوبريه (Michel Debré)، بشكل ظاهره عقل، تقديم دستور سنة 1958 على أنّه أوّل دستور «برلماني حقيقي» في فرنسا، وعلّل ذلك بأنّ السلطة التنفيذية استرجعت بالنسبة إلى مهمّتها المسؤولية والوسائل وحقّ التصرّف. لكن بسرعة شديدة ـ سنة 1962 وسنة 1964 ـ ستقوم القوانين والأوامر المحوّرة للانتخاب أو السّلطات «النوويّة» للرئيس، ظاهرياً أيضاً، بتغيير هذا «التوازن». هذا، إلى أن تبرهن «المشاركة» الأولى للملاحظين اليقظين على أنّ «رئاسة» الجمهورية الخامسة لم تكن لها سلطات صريحة ووسائل فعلية أكثر من مثيلتها في الجمهورية الثالثة (انظر كتب ماسّو[10] (J. Massot)).

بدا لي كلّ هذا، في الحقيقة، معروفاً جداً. لقد اكتفيت، وأنا أدرس «الدستوريين» الفرنسيين، من أوجين بيار (Eugène Pierre) إلى مالبرغ مروراً بدوغيت وإيسمان، بإبراز الأسس القانونية والفلسفية لتبريراتهم أو ضروب نقدهم لدستور سنة 1875 وللقانون المدني خاصة. وربّما كان عليّ الذهاب إلى أبعد من ذلك في استكشاف **الممارسات** الدستوريّة ونقدها، وهي، والحقّ يقال، غير قابلة للفصل عن المبادئ: القوانين الانتخابية وصيغ الاقتراع، واستعمال الاستفتاء توافقياً كان أم غير توافقيّ، مع «التمثيل»، واستخدام حقّ الحلّ. فـ «التقليد الجمهوريّ» (وهي عبارة كان عليّ أن أبيّن، على وجه أفضل، لبسها وتنوّعاتها) تردّد بشدّة، خلال حقب متنوّعة، قبل أن يستقرّ ظاهرياً على هذه المسائل. غير أنّه لا فائدة، على ما يبدو، من العودة إلى ذلك بعد الآن إذ لم تتوانَ أوديل روودال، تحت وطء **الجمهورية المطلقة**، عن إصلاح هذا النسيان وتفسير هذه التناوبات.

---

(10) J. Massot: *La présidence de la république en France* (Paris: La Documentation française, 1986), et *L'arbitre et le capitaine* (Paris: Flammarion, 1987).

twitter @ baghdad_library

وقد قامت بذلك في سلسلة من المداخلات، وبالقدر نفسه الذي عهدناه فيها من التبحّر والعمق. هكذا يكفي أن نحيل هنا على أطروحة كريستوف فامبير[11] (Christophe Vimbert). أمّا بالنسبة إلى المسائل البرلمانية والطقوس الظاهرة والرهانات الخفيّة للسجالات فقد دوّنتها، بأنماط شتّى، أعمال مثل تلك التي نجدها باسم ديديه موس (Didier Maus) وميشال موبان[12] (Michel Mopin).

وفي المقابل، يجب أن أنبّه إلى وجود أربعة أو خمسة اتجاهات بحث لم أتفطّن إلى تقصّي البحث فيها حتّى نهايتها أو لم أستسغ ذلك، ولكن بدا لي إثر ذلك، أنّ التّعمّق فيها أمر ضروريّ ومُثمر. وقد جرت الرياح بما أشتهي، وأقصد أن فرصاً أتيحت لي للقيام بذلك. لقد خصّني شوفنمان (J. P. Chevènement) سنة 1984 بالشرف العظيم، بين استقالتين له، وقد كان آنذاك وزير التعليم، بقراءة هذا الكتاب الذي ينوّه بالصّلات بين السياسة والبيداغوجيا [ص 393]. وقد كلّفني بمهمّة تقديم تقرير إليه حول «إصلاح مادّة التربية المدنية في برامج المدرسة والمدرسة الإعدادية والمعهد». ومشغوفاً بالرهان، سرت في الطريق التي نسيتها قليلاً والمؤدية إلى مكاتب نهج غرونال (Grenelle) بادئاً بالاسترشاد عن واقع الأمر لدى محترفي «البيداغوجيا» ومسؤولي المنظمات النقابية والمهنية والمنظمات اللائكية. ولحسن حظّي، التحقت بالميدان والتقيت بالمدرّسين

---

(11) انظر هامش 8، وهامش 9 من هذا الفصل، Christophe Vimbert, *La tradition républicaine en droit public français* (Paris: Publications Université de Rouen/ LGDJ, 1992).

(12) D. Maus, *Textes et documents sur la pratique institutionnelle de la Ve république*, 2e éd. (Paris: La Documentation française, 1982); M. Mopin, *Les grands débats parlementaires de 1875 à nos jours* (Paris: La Documentation française, 1988).

والتلاميذ. وقد اندهشت قليلاً، هذا ما يجب الإقرار به، للعداء شبه العام الذي لقيه مشروع الوزير ومقترحاتي. أمّا التفاصيل فيمكن الرجوع إليها في نص التقرير (المنشور سنة 1985 في *Le Débat* والذي تناولته ثانية في كتاب *La république en France*)، وخاصة في **أعمال** ملتقى حول المسألة نظّمه مفاوض الجمهورية روبير فابر، ونشرت في «التقرير» السنوي. في تلك الفترة كان مسؤولو ومنظّرو التربية المدنية، المُختصَر تدريسها في حصّة واحدة، يتردّدون بين إغراء «الإلغاء» (المطابق للموجة الليبرالية الصاعدة)، وتأمّل منحصر في «حقوق الإنسان» محفوف طبيعياً بنوايا طيّبة، لكنّه منكمش على «حقوق المساهمة» وهي «هويّة» بعنف[13]. كان أولئك يشيدون إجمالاً بـ «فردانية تملّكية»، وكان هؤلاء لا يريدون الحديث عن واجبات تضمن حقوقاً مكتفين بمعاداة العنصرية (وهذا أمر طيّب) وعبادة الاختلاف (وهو أمر مشكوك فيه وغير كافٍ). لم يكن مطروحاً عليّ في كتاب **فكرة الجمهورية** أن أنشغل بهذه المسائل بصورة خاصّة. لم تكن فرنسا بعد في بدايات الجمهورية الثالثة أرض هجرة، لقد تعلّق الأمر آنذاك بالهويّة أقلّ مما تعلق بالوحدة القومية التي كانت من تحصيل الحاصل في تأمّل ما بعد أحداث 1870. وفي المقابل، كان المُشكل يتمثّل في أن يُصنع من هذه الأمّة جمهوريّة.

لقد أتاح لي تحرير التقرير للوزير فرصة أن أتفحّص من كثب الطريقة التي بها فكّر «الآباء المؤسّسون» للجمهورية ونظموا تعليم المدرسة لها: من بويسّون وأولار إلى سيغفريد ومن لافيس

(13) من بين ما يمكن الرجوع إليه F. Best (sous la direction de), *Éducation à propos des droits de l'homme* (travaux du groupe permanent 1984); M. Ouzouf, «Histoire et instruction civique,» dans: les *Actes* du Colloque national sur l'histoire et son enseignement, Montpellier, janvier 1984, pp. 87-98.

twitter @ baghdad_library

(Lavisse) إلى جورج غي غران. لقد اقتنعت بأنهم فكّروا حقّاً في «بيداغوجيا» السياسة كانعطاف يجب أن يسمح بالتغلّب على عدّة تناقضات: مثلاً إحراجات الاقتراع العام أو رفض (يغذّيه خوف من العودة إلى سلطة القضاة) مراقبة ما هو دستوريّ. وحتّى أفصح عن كلّ ما في صدري أقول إنّ أكثر ما كان يهمّني هو هذا الطابع السياسي بشكل خاص، وحتّى القانوني للتربية المدنية الجمهورية، وقد وجّهت مقترحاتي في هذا الاتجاه. ومن ثم، طبعاً أقيم حفل من الاحتجاجات، لأنّ هذه التوجهات مفرطة في جمهوريّتها أو «يعقوبية» إلى الليبراليين الجدد، لكنها مفرطة في «المثالية» بالنسبة إلى من بقي آنذاك من ماركسيين أو يساريين (المغتاظين من القدرة على تنسيب «صراع الطبقات» أو «أنماط الإنتاج») إضافة إلى اصطدامهم بموضات إبستيمولوجية وبيداغوجية «للتاريخ الجديد»: البنيويّة «الأنثروبولوجية» ومسايرة «الخيالي» أو «التفكّري» (الذي يسطّح جميع القيم ويرفض كل اعتراف بالتقدّم). وباختصار مثلما قيل لي آنذاك، «كنت ألعب علم السياسة ضدّ شارع راسباي»!

لا أمانع في ذلك، ولكن لي بعض من انطباع بكوني فتحت بهذا التقرير صندوق بندورا. لقد شرعت قبل ذلك بثماني سنوات في كتابة **فكرة الجمهورية** لكي أصفّي نوعاً ما حسابات تعود إلى الخمسينيات: التساؤل حول الماركسية والاشتراكية وتحديث الدولة الجمهورية وروابط العلم والعمل. من البيّن مثلاً أنّني لم أجعل للائكية في هذا الكتاب مصيراً خاصاً. لقد نبّهت جيّداً، وكما ينبغي، إلى رفض التعالي الذي وسم تأثير الأيديولوجيين على مؤسسات الديراكتوار أو إعادة إحياء، حوالى سنة 1860، مذهب إكليروسي قتالي كان يفسّر مكانة المؤسسين. وبوصفي قارئاً معجباً ببويسّون وآلان تبنّيت ما أسميته علمانيتهما «المستبطنة»، وهي تحقيق لحرية

الوعي المحمولة إلى حدّها، وهي زهد مستديم، من واجبه أن يطارد، في قلب كلّ جمهوريّ، الأعداء «المؤسّسيين» أنفسهم الذين تصادفهم الجمهورية في طريقها باستمرار. لقد توقّعت جيّداً أنّ هذه اللائكية المستبطنة التي عليها أن تبدأ برفض العقائد هي الطريق الحقيقيّ لجمهورية، عليها أيضاً لكي تسود في المدينة، أن تتجذّر أوّلاً في قلب كلّ فرد وعقله («الجمهورية الداخلية» [ص 711 ـ 718]). لكن ـ خارج نعمة الاستعارة ـ يبدو لي أن الأمر يسير على ما يرام: إنّه مجرّد تذكير تاريخيّ.

لكن، بينما كنت بصدد كتابة هذا النصّ إذ باللّامعقول يطرق أبوابنا من جديد. وقد أجّج «الدينيّ» هذه العودة القويّة التي كنّا نعلم منذ ذلك الوقت بأنها قد اكتسحت الكوكب كلّه، وبطبيعة الحال قد تضاعفت لدينا، حيث إنها لا تمسّ فقط كنائسنا التقليدية التي لم تخضع قط فعلياً إلى العلمنة التدريجية للمجتمع والدولة، وإنما الإسلام واليهودية وأديان أخرى أيضاً أصبحت واثقة من أنفسها، وهي ذات شراسة وذات نزعة مطلبية، كما تتّصف بالمزايدة على صعيد النرجسية الماهويّة. وباختصار، من جهة التعالي، لسنا في وقت شكّ أو تواضع. إنّ المؤتمنين على التقليد اللائكي، والذين ربّما أخمدهم النعاس، قد شعروا بالتحدّي. هكذا سنحت لي فرصة اقتطاف بعض النصوص المميّزة للمذهب اللائكي الفرنسي وتقديمها(14)، ثمّ المساهمة في صلب رابطة التعليم وحلقات كوندورسيه أو لجنة لائكية الجمهورية في نقاشات، وحتّى في

(14) انظر: G. Gauthier, *La laïcité en miroir. Entretiens* (Paris: Edilig, 1985); G. Gauthier et C. Nicolet, *La laïcité en mémoire* (Paris: Edilig, 1987); G. Gauthier, éd., «Islam, France et laïcité: Une nouvelle donne? » *Panoramiques*, Paris (1991).

twitter @ baghdad_library

نزاعات[15] أصبحت منذ ذلك الحين ضروريّة. هذه المساهمات تتمّم كتاب **فكرة الجمهورية**. وتوجد كلها تقريباً مجمّعة أو مذكورة في كتاب **الجمهورية في فرنسا**.

وعلى صعيد آخر، لابدّ من الإشارة إلى لقاءات ثلاثة أخرى سمحت لي بإتمام **فكرة الجمهورية** .أوّلاً مهمّة أخرى، أوكلها إلي دائماً شوفنمان الذي كان في هذه المرّة وزيراً للدفاع، وتتعلق بـ «التكوين المدني» داخل الجيوش. ولا يهمّنا كثيراً هنا ملابسات ذلك، ولا النتائج المتوصّل إليها. لكن أقنعني التحقيق التاريخي والاستذكاري، هنا أيضاً، بأنني أخطأت عندما أهملت هذا الأمر بالنسبة إلى الجمهورية الثالثة. وعلى كلّ حال قد تكون «الجمهورية وجيشها» موضوعاً جيّداً جداً. كان من الممكن أن تقنعني قراءة جوريس. وكان من الممكن إدراك أنّ الأمر لا يتعلّق بالدفاع القومي والاستراتيجيا فحسب، بل بالروابط بين نظام حكم ـ الجمهورية ـ والمؤسسة العسكرية.

لم يتمّ الشروع في التطبيق الفعليّ لمبدأ التّجنيد إلاّ في ظلّ الجمهورية الثالثة. لقد كشفت قضيّة درايفوس للجمهوريين خشية أن يكون هذا الجيش الذي كان يستأثر بالوطنية، وقد أرادوه متعالياً على العراك السياسي، دولة داخل دولة. ولقد مارست عناصر أخرى أيضاً دوراً: إن التأمّلات الأولى جاءت من الأوساط المَلَكية (مع القائد العسكري ليوتاي) وتعلّقت بموضوع «الدور الاجتماعي للضابط»[16].

---

(15) J. Baubérot, par exemple: J. Baubérot et H. Dieuzeide (sous la direction de), *Les phénomènes religieux aujourd'hui et la laïcité* (Paris: Cercle Condorcet, 1989); J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?* (Paris: Éd. du Seuil, 1990).

(16) C. Lyautey (le futur maréchal), «Du rôle social de l'officier,» *Revue des deux mondes* (1891).

كما أنّه انطلاقاً من سنة 1900، وخصوصاً بدَفْع من ضابط وضعيٌ وجمهوريّ متميّز الجنرال أندريه المحاط بعقول من الطراز الأوّل وذلك مثل ساراي الذي سيصبح جنرالاً، وبمساندة رجال سياسيين، مثل ميسيمي (Messimy)، سينطلق تأمّل نشيط جداً ويفضي، إضافة إلى ذلك، إلى إصلاحات. وفي غياب فصل آخر إضافي ليس في قدرتي كتابته، سنجد أسفل هذا بيبليوغرافيا موجزة حول هذا الموضوع(17).

---

(17) المصـــادر: *Journal officiel*. Débat à la chambre des députés, séance du 4 novembre 1904, pp. 284 sqq.; ouvrages anonymes et collectifs; *La nation armée*. Leçons professées à la Sorbonne et à l'école des hautes études (Paris: F. Alcan, 1909); Rôle de l'officier dans la nation armée, école militaire de l'artillerie et du génie, Versailles, 1904-1905; *Vers une armée démocratique*. Trois réunions militaires pat M. P. (Paris: Le Sillon, 1907). Auteurs: Général André, *Cinq ans de ministère* (Paris: L. Michaud, 1907); Capitaine d'Arbeux, *L'officier contemporain* (Paris: Grasset, 1911); P. Baudin, *La préparation au service militaire* (Paris: Hachette, 1907); R. Cagnoux, «L'armée mutualiste,» *La France militaire (*21 avril 1906), p. 1; J. Charmont, «L'armée et la démocratie,» *Revue politique et parlementaire*, tome XXIV (1900), pp. 453-467; Commandant E. Coste, *L'instituteur et l'officier dans la nation armée* (Paris: Lavauzelle, 1906); Capitaine G. Couderc de Fonlongue, *La pierre de touche. Essai sur l'autorité dans l'armée* (Paris: Perrin et Cie, 1909); G. Duruy, *L'officier éducateur. Leçons faites* à *l'école polytechnique* (Paris: Chapelot et Cie, 1904); Lieutenant-Colonel C. Ebener, *Conférences sur le rôle social de l'officier faites en 1901 aux élèves de l'école spéciale militaire* (Paris: Lavauzelle, 1901); Ch. Humbert, *Les voeux de l'armée. Nos soldats, nos officiers, notre armement* (Paris: Librairie universelle, 1908); J. Jaurès, *L'armée nouvelle* (Paris: L'humanité, 1915); Commandant Lyautey, «Du rôle social de l'officier,» *Revue des deux mondes* (1891); Commandant E. Manceau, *Notre armée. Essai de psychologie militaire* (Paris: E. Fasquelle, 1901); Lieutenant «Marceau» (pseud.), *L'officier éducateur national* (Saintes, 1905); A. Messimy,
= *Considérations générales sur l'organisation de l'armée. L'évolution nécessaire* (Paris:

twitter @ baghdad_library

لم يقدر كتاب **فكرة الجمهورية** بالطبع إهمال مسائل الدولة، فالفكر القانوني والدستوري كلّه وجميع البحوث الكبرى في القانون الدستوري أو الإداري لا تستطيع أن تُعفيَ نفسها من البحث عن الأسس في نظريةٍ مُوحِّدة. كان البعض، مثل مالبرغ يفعل ذلك علناً. لكنّني لم أخصّص سوى بعض الصّفحات (441 ـ 450) لهذه المناقشات حول طبيعة «الدولة الجمهورية» وخصائصها النظرية. بيد أنّ ب. باريه كريغل (B. Barret-Kriegel) التي انطلقت منذ سنة 1984 من قراءة فلسفية لـ «مؤرّخي المَلَكية»، ومن قراءة نقدية جديدة لهيغل و«فقهاء القانون الوضعيين» الألمان، كانت على وشك إتمام بحوثها حول المرور من «دولة العدل» و«دولة المالية» إلى «دولة الحقّ»[18]. لقد نشرت بعض الكتب المثيرة وكلّفها، هي أيضاً، رئيس الجمهوريّة بمهمّة الإعلام والاقتراح حول مسألة «الدولة والديمقراطية». ورغم مساهمتي المتواضعة في هذا التحقيق، فقد استخلصت بعض الدروس (وفي نفسي بعض أسف على الماضي) إذ كان عليّ من دون شكّ أن أفسح المجال أكثر للمنظرين ولرجال السياسة الذين فكّروا وناضلوا في سبيل «جمهرة» على صعيد هياكل الدّولة أقلّ منها على صعيد **ممارساتها**. وحين كانت العادات في مثل هذا الموضوع أهمّ من القوانين، وهذا مُرجّح فإنّي حاولت التذكير به في مناسبتين أو

Lavauzelle, 1907); G. Moch, *L'armée d'une démocratie* (Paris: La Revue Blanche, 1900); Lieutenant-Colonel Montaigne, «Le rôle social de l'officier,» *spectateur militaire* (15 juillet 1913), pp. 97-113; Lieutenant M. Roland, *L'éducation patriotique du soldat* (Paris: Perrin et Cie, 1908). =

(18) B. Barret-Kriegel, *L'état et les esclaves* (Paris: Calmann-Lévy, 1979); *Les chemins de l'état*, Ibid., 1986; *L'état et la démocratie* (Paris: La Documentation française, 1986); enfin *Les historiens et la monarchie*, 4 vols. (Paris: PUF, 1988).

ثلاث[19] يجب أن أشير أيضاً إلى مساهمتين أكثر تخصّصاً قمت بهما لفائدة مؤسستين جماعيتين، وهما مرتبطتان بكتاب **فكرة الجمهورية**. المساهمة الأولى تعود إلى سنة 1983 في إطار ملتقى حول تاريخ الحقوق أقيم في روما ويتعلّق موضوعه بـ «مفهوم الروماني بين المواطنة والكونيّة»، وهي «رسم لوضع منظوريّ» للمفاهيم الرومانية والمفاهيم الفرنسية (للنظامين القديم والحديث) وللروابط المعقّدة بين المواطنة والقومية[20]. لقد كان ذلك قبيل أن تطرح بعبارات ملتبسة المسألة المعقّدة والخاصة بإصلاح قانون القومية. لقد ذكّرت هناك بأن التصور الوحيد المقبول للقومية في إطار المذهب الجمهوري كان توافقياً وتعاقدياً. ولكن أن يُذكر هذا التصور المذكور غالباً بمصطلحات سياسية لم يمرّ قط إلى النصوص بشكل حقيقي. فمدوّنات قوانيننا تُستلهم بحذر من مبادئ متناقضة (وقد أسيء فهمها وتأويلها): «حقّ الأرض» أو «حقّ الدّم» هما في الواقع موضوعا تنازع، وكلّ منهما ضعيف النسبة إلى الجمهورية.

أمّا المساهمة الثانية فقد تمّت داخل مشروع جماعي مميّز وطموح جداً وصادر عن مبادرة من جينيه (J.-P. Genet)، بعنوان L'action thématique programmée du CNRS sur *Les origines de l'état moderne* وقد جَمع خلال عدّة سنوات جهودَ عشرات من

(19) انظر الهامش 8 من هذا الفصل.

(20) «Citoyenneté française et citoyenneté romaine: Essai de mise en perspective,» dans: P. Catalano, éd., *La nozione di Romano tra cittadinanza e universalità* (*Da Roma alla Terza Roma*, Rome, 1983), Naples, 1984, ونجده أيضاً في S. Berstein et O. Rudelle, *Le modèle républicain* (Paris: [s. n.] 1922); et dans: *La république en France*, pp. 134-168.

twitter @ baghdad_library

المؤرّخين، وأفضى إلى نشر مجموعة تتكوّن من أعمال عشرة ملتقيات جيّدة (سترد ف بسبعة مجلّدات جماعية ستنشر في أكسفورد بدعم من المؤسسة الأوروبية للعلوم[21] (Fondation Européenne de la Science).

وقمت بمقارنة المذاهب التاريخية والقانونية للدولة في فرنسا وألمانيا خلال القرن التاسع عشر، متبنّياً زاوية نظر ضيّقة جداً، تعود منابعها إلى «النموذج» الروماني[22]. لقد أكّد لي التحقيق أصالة المذاهب «الجمهورية» الفرنسية في أوروبا وتفرّدها، بما في ذلك تلك المذاهب المعروضة من قبل أساتذة في الحقوق أو من قبل مؤرّخين محافظين. دوماً، وهكذا شئنا أم أبينا، يوجد دوماً الاستثناء الفرنسي.

تلك هي إذاً المساهمات الأساسية التي حاولت فيها منذ عقد تدقيق فصول من **فكرة الجمهورية** أو إتمامها. وطبيعيّ أن يضيق هذا المجال عن تكرارها بحذافيرها. لكن يمكن لمن يدفعه الفضول، من القرّاء، الرجوع إليها.

روما
تموز/ يوليو 1994
كلود نيكوليه

---

(21) سنجد بيبليوغرافيا مستوفاة للمشروع (بتاريخ 1990) في: J. P. Genet, éd., *L'état moderne: Genèse. Bilans et perspectives* (actes du colloque CNRS de Paris, septembre 1989, éditions du CNRS, 1990), annexe II, pp. 305-350.

(22) Cl. Nicolet, «Rome et les conceptions de l'état en France et en Allemagne au XIX siècle,» dans: W. Blockmann et J. P. Genet, éd., *Visions sur le développement des états européens, théories et historiographies de l'état moderne* (actes du colloque de Rome, 18 -31 mars 1990; coll. école française de Rome, 171, 1993), pp. 17-44.

twitter @ baghdad_library

ثبت المصطلحات

إثنولوجيا	ethnologie
إثني	ethnique
إرادة عامة	volonté générale
إرادويّة	volontarisme
إرهابي	terroriste
استذكاري	rétrospectif
استشرك (من اشتراكية)	socialiser
استقلاليّة أو استقلال ذاتي	autonomie
استوريوغرافيا	historiographie
اشتراكية	socialisme
إطلاقيّ	absolutiste
إطلاقيّة	absolutisme
اعتداليّ	modérantisme

déclaration	إعلان
économisme	اقتصادويّة
clérical	إكليروسي
cléricalisme	إكليروسية
empirisme	إمبيريقية
nation	أُمّـــة
éclectisme	انتقائية
opportuniste	انتهازيّ
opportunisme	انتهازيّة
humaniser	أَنْسَـــن
humanisation	أَنْسَنـــةٌ
passions	أهواء
autocratie	أوتوقراطيّة
orléanisme	أورليانية
oligarchie	أوليغارشيّة
éthologie	إيتيولوجيا
babouviste	بابوفي
babouvisme	بابوفية
ultramontain	بابويّ متطرّف
paléontologie	باليونطولوجيا

twitter @ baghdad_library

panthéon	بانتيون
argument	برهــان
prosopographie	بروزوبوغرافيا
blanquisme	بلانكية
structure	بنـية
infrastructure	بنية تحتية
superstructure	بنية فوقية
boulangisme	بولنجية
historicisme	تاريخانية
lexicographie	تأليف المعاجم
incarnation	تجسّد
libertaire	تحرّري
transformisme	تحوّلية
socialisant	تشريكي
solidarisme	تضامنية
contractuel	تعاقديّ
transcendances	تعاليات
pluridisciplinarité	تعدّدية الاختصاصات
réflexif	تفكّــري
décolonisation	تفكيك الاستعمار

tradition	تقليد
traditionaliste	تقليدي
consensuel	توافقي
totalitaire	توتاليتاري
typologie	تيبولوجيا
théocratie	تيوقراطية
révolution	ثورة
montagnard	جبليّ
collectiviste	جماعويّ
collectivisme	جماعويّـــة
collectif	جماعيّ
républicaniser	جَمْـــهَر
républicanisation	جمهرة
républicanisme	جمهوريّ (مذهب)
républicain (e)	جمهوريّـ(ـة)
république	جمهوريّة
gironde	جورندة
girondisme	جورندية
contingent	حادث
déterminisme	حتمية

twitter @ baghdad_library

droit	حــقّ
droit divin	حقّ إلهيّ
droit des gens	حــقّ الأمم
droit naturel	حقّ طبيعي
pouvoir/ gouvernement	حُكــــم
gouvernement	حُكومة
dissolution	حلّ
protectorat	حماية
dantonisme	دانتونية
constituant	دستوري
signification	دلالة
sémantique	دلالية
dogme	دوغما ـ عقيدة
directoire	ديركتوار
démopédie	ديموبيديا
radical	راديكالي
radicalisme	راديكالية
pasteur	راعٍ (ديني)
lien social	رباط اجتماعي
déiste	رُبوبيّ

déisme	رُبوبيّة
rétrograde	رجعيّ (أو ارتداديّ)
terreur	رعب
scepticisme	ريبيّة
saint-simonisme	سانسيمونية
genèse	سفر التكوين
dynastique	سلالي
sociobiologie	سوسيوبيولوجيا
sociologiste	سوسيولوجوي
souveraineté	سيادة
légitime	شرعيّ
légitimité	شرعيّة
souverain	صاحب السيادة
formaliser	صَوْرن ـ شَكْلن
formalisation	صورنة ـ شكلنة
formel	صوري ـ شكلي
tiers-état	طبقة ثالثة
caste	طبقة مغلقة
naturalisme	طبيعويّة
néo naturalisme	طبيعويّة جديدة

twitter @ baghdad_library

sentiment	عاطفة
cosmopolite	عالمي
monarque	عــاهل
race	عرق
rationnel	عقلي
laïcisation/ sécularisation	علمنة
scientisme	علمويّة
restauration	عودة إلى النظام الملكي
gallican	غاليكاني
a-historique	غير تاريخي
a-religieux	غير ديني
individualiste	فردانيّ
individualisme	فردانية
individualiser	فَرْدَنَ
individualisation	فردنة
anarchisme	فوضوية
philologie	فيلولوجيا
féodalisme	فيوداليّة
sociabilité	قابلية الاجتماع
électorat	قاعدة انتخابيّة

قـانون ـ حقّ	droit
قانون طبيعيّ	loi naturelle
قانون عام	droit public
قانون مدني	droit civil
قبلي	apriori
قيصر	césar
قيصريّة	césarisme
كارثي	sinistrisme
كالفينية	calvinisme
كرتال	cartel
كلبي	cynique
كلياني ـ توتاليتاري	totalitaire
كمونة ـ مقاطعة	commune
كولونيالي	colonial
كَوْنَــنَ	universaliser
لاأدرية	agnosticisme
لامتسرول	sans-culotte
ما بعدية	apostériorisme
مأسس	institutionnaliser
ماسونية	maçonnerie

twitter @ baghdad_library

ما قبل ثوري	prérévolutionnaire
ما قبلية	apriorisme
متحزب للملوك الشرعيين	légitimiste
متسامحون	indulgents
مجلس تأسيسيّ	constituante
مجلس الشيوخ	sénat
مجلس النواب	chambre
محفل ماسوني	loge
مَـــدني	civil
مَرْكـَــــز	centraliser
مَركزة	centralisation
مسارّة	initiation
مساواتية	égalitarisme
مصلحة الدولة	raison d'état
معادٍ للإكليروسيّة	anti-cléricalisme
معاد للأيقونات	iconoclaste
معادٍ للديمقراطيّة	anti-démocratie
معاداة المسيحية	anti-christianisme
مُعاهدة بابويّة	concordat
معقولية	rationalité

normatif	معياري
mandataire	مُفوَّض
monarchie	مَلَكيّة
monarchie des Bourbons	ملكيّة البوربون
représentant	مُمَثّل
centralisé	مُـمَــركز
citoyen	مُواطِن
citoyenneté	مُواطَنة
institutionnel	مؤسساتي
providentialiste	مؤمن بالعناية الإلهيّة
charte	ميثاق
patrimonialité	نزعة تراثية
régime parlementaire	نظام برلماني
régime représentatif	نظام تمثيلي
non-monarchie	نظام غير ملكي
ancien régime	نظام قديم
régime d'assemblé	نظام مجلس
sémiotique	نظرية الرموز (أو السيميائيّة)
modeler	نَمْذج
archétype	نمط بدائيّ

twitter @ baghdad_library

modèle	نموذج
hébertistes	هيبرتيون
fait	واقعــة
positivisme	وضعية
fonction régulatrice	وظيفة ناظمة
seigneurie	ولايـــة
jacobin	يعقوبي
néojacobin	يعقوبي جديد
utopique	يوتوبي
utopie	يوتوبيا
uchronique	يوكروني
uchronie	يوكرونيا

twitter @ baghdad_library

الفهرس

twitter @ baghdad_library

- ب -

twitter @ baghdad_library

twitter @ baghdad_library

twitter @ baghdad_library

ـ ث ـ

- ج -

twitter @ baghdad_library

- ح -

ـ خ ـ

ـ د ـ

twitter @ baghdad_library

twitter @ baghdad_library

- ر -

twitter @ baghdad_library

- ز -

- س -

twitter @ baghdad_library

- ش -

twitter @ baghdad_library

ـ ف ـ

twitter @ baghdad_library

ـ ق ـ

ـ ك ـ

twitter @ baghdad_library

twitter @ baghdad_library

- م -

twitter @ baghdad_library

twitter @ baghdad_library

- ن -

- هـ -

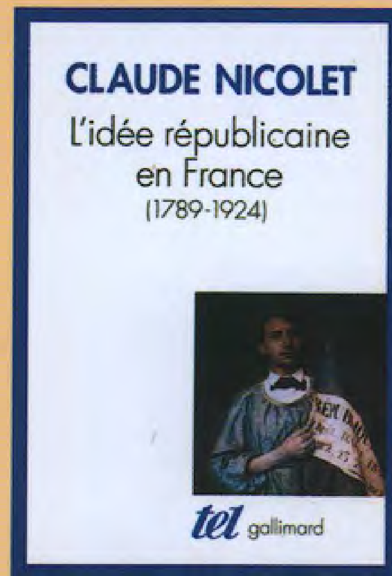
twitter @ baghdad_library

- و -

- ي -

twitter @ baghdad_library

فكرة الجمهورية في فرنسا
(1789 ـ 1924)
بحث في التاريخ النقدي



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

المنظمة العربية للترجمة

يتضمّن كتاب **فكرة الجمهورية في فرنسا** تفسيراً مسْهباً للمكوّنات التي أسّستْ قِيَمَ الجمهورية الفرنسيّة بوصفها منعطفاً كبيراً في التاريخ غيّرت ما سبقها، وأثّرت في ما بعدها، وتجاوزت فرنسا إلى غيرها من الشعوب والبلدان، وأكدت، من بين أهمّ ما أكّدت، أنّ للمواطن حقوقاً، وعليه واجبات، وأنّ المواطنة يجب أن تكون نشيطةً وفاعلةً وليست سلبيّة.

وإذا كان كلود نيكوليه (Claude Nicolet) قد ركّز في هذا الكتاب على تاريخ جمهورية فرنسا منذ اندلاع الثورة الفرنسية سنة 1789 إلى سنة 1924، فإنه لم ينحصر في تأريخ الأحداث وتحليلها بل تعمّق في رصد **تاريخ الأفكار السياسية**، وبالتالي فإن ليس مجرّد تدوين للأحداث بل هو تناول نقدي لتاريخ الجمهورية، أو كما يقول نيكوليه نفسه: «**إنّه تاريخ الجمهورية من جهة أنّها تَمثّلٌ ورأيٌ، أي أيديولوجيا**».

سيجد القارىء العربي في هذا الكتاب ثراءً معرفياً يساهم، بلا شك، في تعميق النقاش الهادف إلى نهضةٍ عربية جديدة.

- **كلود نيكوليه (1930–2010)**: مؤرّخ فرنسي. من مؤلّفاته:

L'inventaire du monde: Géographie et politique aux origines de l'Empire romain (1988), *Censeurs et publicains: Economie et fiscalité dans la Rome antique* (2000), *La fabrique d'une nation: La France entre Rome et les Germains* (2003).

- **د. محسن الخوني**: أستاذ الفلسفة في جامعة تونس/ المنار. من مؤلّفاته: **التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت** (2009).

الثمن: 34 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-454-3
9 789953 824543